

Alan  
Montefiore



**Introducere  
modernă  
în filozofia  
moralei**

**Editura Științifică**

**București, 1972**

**Traducere: ERIE PODEA**

**Prezentare grafică: VAL MUNTEANU**

**Alan Montefiore**

**A MODERN INTRODUCTION TO MORAL PHILOSOPHY**

**© Routledge and Kegan Paul Ltd, London, 1967**

„Limba este conștiința reală,  
*practică* . . .“

Marx<sup>1</sup>

N-ar fi loc de un cuvînt înainte la această *Introducere modernă în filozofia moralei*, precedată de o explicație a autorului ca o introducere la Introducerea sa, dacă problema însăși a cercetărilor cu privire la limbajul moralei, încă puțin urmărită la noi, n-ar solicita un oarecare efort de descifrare și explicare a înțelesului ei, dincolo de limitele filozofiei analitice care le-a inițiat și dezvoltat. Acest „dincolo de limitele filozofiei analitice“ se impune, aparent paradoxal, nu pentru a nega sau pentru a desființa realizările, fie ele cît de contradictorii și limitate ale meta-eticii, așa cum s-a dezvoltat ea pe propriul ei teren, cît — dimpotrivă — pentru a încerca o lectură critică pozitivă a demersurilor ei, într-un moment în care propriile sale realizări solicită o nouă interpretare, alternativă fiind cazuistica și impasul, iar — de altă parte — teoria etică nu poate renunța la tentația de a-și cunoaște și domina logica internă a propriului său limbaj, care constituie încă domeniul de exclusivitate al filozofiei analitice. Se constituie, astfel, un dialog necesar și totodată polemic în spațiul teoriei morale, pe parcursul căruia acumulările devenite tradiționale ale eticii filozofice, încărcate de pulsul real al vieții umane, se văd confruntate cu ipotezele uneori stridente

<sup>1</sup> Marx - Engels, *Opere*, vol. 3, p. 31.

ale filozofiei analitice, care par să reducă întreaga problematică a dezbaterii morale la logica limbajului în judecățile de valoare. Dialogul (necesar) și polemica (implicată) sînt însă numai imagine, pozițiile pe acest temei contrare ignorîndu-se reciproc, și aceasta mai curînd din dificultatea de a-și comunica fiecare ceea ce vizează cu adevărat prin căutările lor și a se delimita în mod corespunzător, decît din lipsa unor domenii de preocupări convergente posibile, cînd contactul și controversa valorează cît o conlucrare.

Din această perspectivă apariția în limba română a lucrării de față se instituie ca o condiție a comunicării directe și a dialogului neimaginar. I se dă cuvîntul analistului. Cîte ceva va avea fiecare de învățat, chiar dacă n-ar fi să se rețină decît existența acestui univers al limbajului moral, încărcat de vibrația și forța logică interioară a propriiei sale semnificații.

Aducerea sub lumina cercetării a limbajului moral este și rămîne un merit al filozofiei analitice. Dar exegeza proprie filozofiei analitice urmează să fie la rîndul ei descifrată, și anume prin căutarea termenului de referință, care aici este considerat ne semnificativ și lipsește. Căci limbajul nu este numai raționament și propoziție, enunț și judecată. Orice exces de formalizare, sau orice formalizare care pierde pe parcurs termenul de referință riscă să sterilizeze cercetarea, reducînd-o la un joc de non-sensuri, plictisitor ca învîrtirea în cerc. Limbajul nu se desprinde de ceea ce exprimă și ceea ce este exprimat în limbaj nu există ca atare fără limbajul care-i dă expresie. În acest sens spune Marx că limba este conștiința reală, practică. Cu acest înțeles, morala și limbajul moralei fac corp comun și orice discuție privind logica



limbajului moral are ca termen de referință morală ca atare. Altfel, n-ar rămîne decît să se constate, că nu se spune nimic despre morală și limbajul nu-i mai aparține acesteia. Mai mult. Constituindu-se ca conștiință practică, limbajul participă la autoproducerea de sine a omului în istorie, este corelatul activ al acestui proces, alături de muncă, de cunoaștere, de artă, alături de descoperirea-de-sine și de sentimentul viu al propriei sale dependențe de mediul ființării sale ca om.

Pe măsură ce se constituie, limbajul acționează el însuși analitic, ca o rețea selectivă și valorizatoare descifrînd și interpretînd semnalele semnificative ale lumii reale funcție de raportarea lor la om și integrînd omul în acest cîmp problematic mereu extins al descoperirilor sale succesive. În acest sens, vorbirea nu dă formă sau expresie unui ceva preexistent, ci participă la distingerea și diferențierea din indistinct și nediferențiat a formei căreia îi dă realitate prin expresia verbală pe care i-o atribuie. Căci, ce este „ceva“ fără cuvîntul și înainte de cuvîntul care-l designează drept ceea ce este? Cînd se afirmă că există un raport necesar între limbaj și ființare, că limbajul se instituie din reprezentarea de către om a propriei sale ființări, mai rămîne de adăugat că el modifică prin propria sa geneză și manifestare datele acestei ființări obiective a omului, că implantarea limbajului în spațiul ființării umane devine o condiție primordială a acesteia, participînd la toate momentele dezvoltării omnilaterale a ființei omului și punîndu-și propria sa pecete asupra destinului ei. Vorbirea nu este numai comunicare ci totodată gîndul însuși în constituirea lui; pentru a fi comunicare vorbirea participă la constituirea gîn-

dului care se comunică și este gândul în constituirea și comunicarea sa. Forma gândului este astfel vorbirea prin care se instituie și se realizează, încât analiza vorbirii și a înțelesului cuvintelor, a enunțurilor și judecăților ei coincide cu analiza gândului însuși.

Se constituie, astfel, o dimensiune a limbajului, o adâncime a cuvântului, cu atât mai densă în semnificații, cu cât integrează mai multe nivele ale raporturilor umane reale, obiective și subiective, raționale sau numai sensibile, conștiente, subconștiente și inconștiente, așadar cu atât mai densă, cu cât constituirea gândului și vorbirea care o materializează cristalizează în conținutul său prezența și intervenția semnificativă a unui număr mai mare de instanțe definitorii pentru universul ființării omului. Nu va fi prea greu să se observe, drept urmare, că distanțarea diferitelor nivele ale ființării umane de faptul simplu al existenței naturale implică și explică prezența activă și intervenția acestor medieri, care se situează — în raport de fiecare nivel — ca treptele sale anterioare suprimate și conținute în formele sale verbale.

De aici derivă importanța reală a cercetărilor cu privire la logica limbajului moral, chiar dacă — de altă parte — filozofia analitică ignoră (pune între paranteze) această dimensiune referențială și abordează polisemia propozițiilor în discursul moral exclusiv din perspectiva operațională a înțelesului și a funcțiilor pe care le realizează. Această unilateralitate este evident disfuncțională, ca sursă inevitabilă de erori și cauză a impasului la care se condamnă. Și totuși, orizontul deschis de filozofia analitică în cercetarea limbajului moral n-ar putea fi ignorat, fără consecința închiderii în unilateralitatea inversă, aceea a neglijării

valorii și rolului limbajului ca atare în constituirea și dinamica fenomenului moral.

De altfel, filozofii limbajului moral resimt la rîndul lor nevoia de a determina conținutul real, substanța vie a cercetărilor pe care le-au întreprins. E încă numai o tendință, dar semnificativă.

Astfel, George C. Kerner, care încearcă o sinteză a dezvoltării cercetărilor analitice asupra limbajului moral de la G. E. Moore la Ch. L. Stevenson, St. Toulmin și R. M. Hare consideră că în timp ce Moore „rămîne pe pozițiile unei analize lingvistice neabătute“, Stevenson nu s-a ocupat numai de „gramatica limbii morale obișnuite“, ci a dezvoltat o teorie psihologică a înțelesului. Înțelesul unui cuvînt înseamnă, astfel, pentru Stevenson „modelul interacțiunii cauzale dintre formulările sub formă de sunete identificabile și procesele psihologice corespunzătoare sau, în fine, acțiunile evidente ale persoanelor care fac sau aud aceste formulări“<sup>2</sup>. E o deschidere, fie și limitată, spre dimensiunea de adîncime a cuvîntului în limbajul moral. Analiza lingvistică își depășește propria ei limitare. Același autor constată, totuși, că Stevenson nu distinge aici mai mult decît o relație exterioară<sup>3</sup>. Astfel, formulările cuvintelor sînt legate prin legi empirice cu asemenea domenii ale ființării umane ca emoțiile, credințele, atitudinile și chiar cu eventualele acțiuni, dar expresiile și cuvintele sînt numai semnele evenimentelor psihologice, „în același sens în care norii sînt semnele ploii“. Această exterioritate, care nu men-

<sup>2</sup> George C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 198.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

ține decît o legătură mai curînd unilaterală între vorbire și acțiune, între limbaj și gînd păstrează continuu pericolul revenirii la exclusivismul lingvistic al analizei limbajului moral. În același timp, recunoașterea legăturii dintre elementele lingvistice și cele ne-lingvistice, chiar dacă limitată pentru moment la ceea ce Stevenson numește „legi empirice“, face posibilă orientarea cercetărilor în direcția descifrării căilor de constituire a diferitelor valori morale și a sistemelor morale în procesul continuității și discontinuității dezvoltării lor istorice. De reținut că Stevenson concepe limba morală ca proces, și anume ca o interacțiune între diferitele elemente (are în vedere mai curînd zona subiectivității) care participă la constituirea diferitelor activități umane. Dar tocmai în acest punct, altfel rodnic, analiza teoretică este circumscrisă într-o viziune mai curînd pragmatică sau îngust empiristă asupra activității umane practice. Este o reducere care înscrie limbajul moralei într-un spațiu dominat de căutarea utilitară a interesului propriu, denaturînd astfel încă din fașă sensul de auto-depășire-de-sine și de refuz al rutinei cotidiene mulțumită-de-sine, care este indicele distinctiv al vitalității moralei, ca conștiință-de-sine critică și stimulatorie. Filozofia analitică se menține, însă, aici pe o poziție pozitivistă-pragmatică, interpretînd morala ca un sistem de normare și reglementare a relațiilor intersubiective cu caracter lucrativ, dominat de calcul în jocul intereselor și de vizarea eficienței. La aceasta se și referă precumpănitor Stevenson cînd concepe limba morală ca un proces; este proces în sensul că ascultă și participă la regulile jocului; proces prin mijlocirea căruia indivizii izbutesc să controleze impulsurile psihologice ale acțiunilor și

atitudinilor, fie proprii, fie ale altora. Limba morală apare, astfel, mai curînd ca un mijloc în calcularea opțiunilor și luarea deciziilor. Iar, ca atare, relația care se constituie între formularea propozițiilor morale, ca evenimente lingvistice, și de altă parte cîmpul de sentimente, atitudini, intenții sau decizii și acțiuni ca evenimente nelingvistice este considerată ca relație dintre diferite modalități, înscrise în ceea ce constituie activitatea ca atare. Or, cum această activitate este guvernată de reguli (legi empirice) se conchide că relația astfel constituită nu este numai reală și cauzală, dar și logică. Și, astfel, cercetarea limbajului moral în filozofia analitică se dezvoltă, după Stevenson, la Toulmin și Hare plecîndu-se de la această concluzie. Pentru a determina natura termenilor și a opiniilor morale s-a plecat, astfel, de la folosirea lor empirică; noile cercetări s-au întregat care este întreguirea, rolul sau funcția acestor termeni în activitatea în care ei joacă un rol.

Ceea ce surprinde aici este acest empirism radical: întreguirea este interogată pentru definirea naturii termenilor morali, întreguirea lor complexitate, ca și geneza însușirilor lor fiind limitate instrumental la simpla lor valoare de circulație curentă. Vechiul utilitarism englez, care identifica limbajul moralei cu acela al comerțului și pentru care omul nu este nici subiect, nici obiect în spațiul moralității își împinge, astfel, pînă aici stăruitoarea sa înrîurire.

Dar acest empirism radical, privit exclusiv din perspectiva analizei limbajului moral are totodată meritul de a suprima orice distanță dintre vorbirea morală și viața morală ca atare. Limba morală este astfel abordată ca o parte integrantă a vieții morale pro-

priu-zise. Și se indică prin aceasta că termenii morali nu sînt simple cuvinte neutre, semne exterioare pentru construirea oricărui enunț și a oricărei judecăți de valoare, ci își poartă cu ei propria lor încărcătură morală semnificativă și transmit ceva din înțelesul lor moral, dincolo de diferitele întrebuințări de utilitate cu care sînt investiți în vorbirea curentă, impregnată de calcul și eficiență pragmatică, în contextul unei anumite societăți sau comunități umane.

„Dacă prin investigarea asupra naturii termenilor și părerilor morale — comentează G. C. Kerner cu privire la acest curs al cercetărilor de meta-etică — înțelegem o încercare de a determina întrebuințarea, rolul și funcția lor, limba morală este implicit indicată ca parte a vieții morale însăși și nu numai ca un mecanism pentru exercitarea influenței cauzale asupra ei. Și nici n-am privi-o numai ca o activitate lingvistică, construită prin manipularea simbolurilor sau a semnelor, o activitate care merge paralel și (numai) reflectă acele lucruri care alcătuiesc substanța moralității... Discursul moral și moralitatea constituie o țesătură perfectă”<sup>4</sup>.

Este pusă, astfel, în lumină coincidența dintre limbajul moralei și fenomenul moral ca atare, considerat în obiectivitatea lui. O obiectivitate care implică înțelesul și întrebuințarea termenilor morali ca intersectînd morala, fapt de conștiință, cu morala, fapt de realitate. Se avansează ideea unei echivalențe obiective a limbajului, care justifică și condiționează totodată dezvoltarea cercetărilor asupra limbajului moral. Asupra acestui punct, gînditori dintre cei mai reprezen-

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 199—200.

tativi pentru cercetările moderne asupra limbajului par a se fi exprimat fără nici o ezitare. Iată numai unul dintre acei autori la care face apel Adam Schaff în lucrarea sa *Introducere în semantică*:

„Problema cheie ce trebuie rezolvată, când ne ocupăm de cercetările privind folosirea limbii este aceea a relației dintre limbă și realitate, dintre cuvinte și non-cuvinte. Dacă nu vom înțelege această relație, va apărea un pericol grav, constând în perturbarea legăturii delicate dintre cuvinte și fapte, în devalorizarea cuvintelor pe care le utilizăm și, astfel, vom obține pentru uzul nostru un produs al fanteziei și al iluziei“ (Wendel Johnson).

Această „problemă cheie“ este, evident cu atât mai acută în domeniile impregnate de criterii de valoare și cu deosebire în spațiul atât de controversat al moralei, supus — în epoca contemporană — celor mai profunde răsturnări și prefaceri.

În fond, problema care se pune cu privire la limbajul moralei este aceea a echivalenței sale cu dispozitivul dinamic al moralei însăși; problema privește transparența semnificației sale. Ce anume se spune de fapt, când se spune despre ceva că este bun, sau că este moral? Transparența înțelesului termenilor morali, în așa fel încât să se obțină un consens asupra termenilor, propozițiilor și judecăților încât să se poată ști relativ exact despre ce anume se vorbește și ce anume se vizează. Or, după cum se știe, limbajul moralei, așa cum s-a constituit în condițiile istorice ale relațiilor umane întemeiate pe inegalitate, exploatare și asuprire de clasă, este impregnat de dihotomia și caracterul duplicitar al acestor relații, fapt exprimat de experiența populară în enunțul: popa predică apă și

bea vin. În duplicitatea limbajului moral transpare duplicitatea moralei însăși, pe care limbajul o fixează și transmite. Fourier a pus în lumină faptul că orice „viciu“ pe care barbaria îl practica într-o manieră simplă, directă, fără ascunziș, este ridicat de civilizație la un mod de existență ambiguu, echivoc și fățarnic, iar morala devine sub presiunea acestei expansiuni a duplicității mai curînd protectoare, înclinată să o explice și înfrumusețeze, decît acțiunea severă și consecventă în măsură să o dezvăluie, să o descurajeze și să i se opună. În acest spirit spunea Marx, urmărindu-l de aproape pe Fourier, că morala este „*L'impuisance mise en action*“<sup>5</sup>. Sensul acestui aforism, se află în constatarea că mijlocul magic cu ajutorul căruia „eroul“ (e vorba de personajul Rudolf, de o duplicitate nedisimulată și definitorie, din „Misterele Parisului“) săvîrșește toate acțiunile sale salvatoare îl constituie „nu cuvintele sale frumoase, ci *aurul* său“<sup>6</sup>. „Neputința pusă în acțiune“ a moralei se întrețese cu proliferarea unui limbaj propriu, a căruia fățarnicie „pură“ — cum scrie Marx — constă în a ști să înfățișeze „*izbucnirile pasiunilor sale rele drept izbucniri de minie împotriva pasiunilor celor răi*“<sup>7</sup>.

E un joc în travesti, care disimulează orice înțeles, dar tocmai de aceea constituind climatul cel mai prielnic pentru o morală instituită din duplicitatea propriilor sale principii („contramorală“ — cum spune Fourier). Căci dacă este adevărat că „discursul moral și moralitatea constituie o țesătură perfectă“, di-

<sup>5</sup> Marx — Engels, *Opere*, vol. 2, p. 226.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 232.



simularea și echivocul înțelesului la nivelul limbajului devin condiția unei practici morale în travesti, după cum — dimpotrivă — transparența semnificației termenilor morali, fără să poată modifica o morală epurând-o de latența echivocă a propriei sale istorii, tinde totuși să restabilească echivalența necesară dintre limbă și realitate, confruntând prin înțelesul netravestit al cuvintelor morala vorbită cu contra-fața ei nedisimulată, care este fapta morală, pînă nu de mult invitată să se ascundă în haina disimulatoare a propriului ei limbaj.

Dacă aceasta este problema în curs de constituire a cercetărilor privind limbajul moralei și dacă, în acest înțeles, este cuvenit să i se recunoască filozofiei analitice meritul de a fi descoperit acest teritoriu, terra incognita, inițiind totodată primele lucrări de deștelectare, nu va fi mai puțin adevărat să se observe că munca de pionierat întreprinsă aici nu și-a depășit încă propriile sale începuturi, menținându-se încă la faza pregătirii propriilor sale instrumente de lucru, deci la stadiul propriei sale Introduceri. Cei mai mulți dintre comentatorii cercetărilor de meta-etică sînt de acord asupra acestui punct. „Rezultatul a fost, după cum am văzut — scrie G. C. Kerner — unilateralitatea și suprasimplificarea. O apropiere radicală de problemele noi ale teoriei etice, prefigurată în unele dintre lucrările lui Moore și exprimată pentru prima dată de Stevenson nu și-a îndeplinit încă promisiunea”<sup>8</sup>.

Într-o asemenea fază de căutare, lectura introductivă urmează să fie evident circumspectă și critică, vizînd

<sup>8</sup> G. C. K e r n e r, *op. cit.*, p. 240.

mai ales familiarizarea cu noul cadru problematic și cu dificultățile metodei de lucru. Lucrarea lui Montefiore, propusă atenției cititorului în volumul de față, răspunde — cel puțin în parte — acestor cerințe. Autorul însuși, după propria sa mărturisire, nu-și propune mai mult. Cercetarea pe care o întreprinde în această *Introducere modernă în filosofia moralei* se înscrie în limitele curentului analitic evoluat pînă la stadiul unei priviri critice asupra propriilor sale rezultate, iar ca atare mai puțin îngrădit de prejudecăți, activ și moderat totodată în polemicile sale. Autorul nu se adresează atît filozofilor, cît publicului larg, pe care și-a propus să-l familiarizeze cu termenii, conceptele și cu modul de judecată obișnuit în discuțiile de filozofie morală din universitățile britanice, în așa fel încît pînă la urmă cititorul perseverent — ceea ce nu va fi puțin lucru — să înțeleagă cu relativă ușurință care este genul de probleme și controverse asupra cărora s-a oprit cu deosebire filosofia analitică. Stilul mai curînd sfătos și neprofesoral, ca un taifas la gura sobei, deși nu mai puțin filozofic, favorizează lectura, care rămîne totuși concentrată și dificilă, solicitînd o receptare în același timp activ critică și metodică. Dealtfel, autorul este în mod deliberat rezervat și mai curînd nedecis cu privire la propriile sale soluții, ca o continuă invitație la lectură interogativă. Această factură a scrisului pare a-l așeza pe cititor alături de cel care scrie, în comuna lor aspirație spre claritate în problemele abordate. Din chiar această cauză, accentul nu cade asupra importanței soluțiilor avansate, întotdeauna discutabile, ci mai curînd asupra importanței problemelor care se ivesc și se impun în cursul discuției.

E o introducere care își ia în serios tocmai această menire a sa, anume de a fi introductivă, izbutind să înlesnească contactul cu metodele analizei filozofice în aplicarea lor la universul valorilor, sub aspectul strict al naturii limbajului său specific și al diferenței care se instituie între limbajul valorilor (morale) și enunțurile de existență (factice).

Unilateralitatea se conturează, aici, în distanțarea de termenul referențial, în tentația unui pan-logism care riscă să se închidă ermetic în propriul său cerc vicios. Pericolul nu este, totuși, întru totul ignorat. Autorul se delimitează de extremismul lingvistic prin aceea că întrevește posibilitatea angajării cercetărilor de analitică a limbajului moral dincolo de simpla coerență logică a propozițiilor și pătrunzând în stratul dens al întrebărilor morale reale. „În orice caz — scrie el — în strădania de a explica și de a arăta câte ceva despre cum este această filozofie britanică modernă, voi încerca să arăt în ce mod interesul ei pentru limbaj poate de fapt să implice și să se ivească din probleme disputabile foarte serioase și în orice caz numai rupte de realitate nu“.

Un asemenea program este mai mult decât încurajator, deși nu este întotdeauna pe deplin clar dacă „problemele disputabile foarte serioase“ depășesc cadrul dificultăților lingvistice și se ivesc pe terenul nemijlocit al vieții în societate și istorie, sau sînt la rîndul lor dificultăți ale înțelesului, găsindu-și soluția posibilă în aceste limite. Ar fi relativ ușor să se răspundă aici, cu citarea autorului, că „problemele disputabile foarte serioase“ nu privesc la rîndul lor, decât aceeași dimensiune logică a limbajului moral, dincolo de

care nu răzbate decît cel mult umbra „problemei disputabile“ și iluzia abordării ei.

Dar, cum autorul însuși se distanțează de ideea posibilității unui enunț absolut neutru, întrucît nici chiar faptele ca atare nu sînt separabile întru totul de reacțiile pe care le produc, rezultă că, cel puțin în anumite puncte ale lucrării, problemele privind „înțelesul“ sînt intersectate cu acelea privind „faptele“ într-o atît de strînsă dependență reciprocă, încît distincția dintre fapt empiric și valoare (judecată), dintre descriere și evaluare devine ea însăși un „fapt“, respectiv un moment interior al unui „eveniment“ petrecut aievea, iar judecata de valoare poate fi în posesia tuturor datelor „problemei disputabile“, deci relevantă, numai în măsura în care referă asupra „evenimentului“ în această integralitate a sa. Nu există „fapt“ uman fără o evaluare, fără o judecată de valoare. Aceasta nu înseamnă că nu este posibilă și necesară sesizarea distincțiilor dintre descrierea faptului și prețuirea sau evaluarea lui sub forma judecării de valoare. Înseamnă totuși a recunoaște că granița este aici mobilă, că liniile de hotar se întrepătrund. Autorul pare a lăsa această problemă întrucîtva deschisă, cînd analizează posibilitatea derivării unei judecări de valoare dintr-un enunț de existență, ca și limitele necesare ale acestei derivări.

Mai rămîne, totuși, de observat că persistența în subtextul filozofiei analitice a unui cult pentru cercetarea preferențială și unilaterală a limbajului conduce, pe cît se pare inevitabil, la tentația — uneori surprinzător de naivă — de a substitui contradicțiile reale din universul faptelor cu simple disensiuni semantice asupra înțelesului termenilor lingvistici. Pro-

blema are implicații teoretice importante, pentru a ne limita la acest cadru, printre care pe aceea a compromiterii cercetărilor de meta-etică și în general a preocupărilor cu privire la meta-limbaje, din momentul în care recunoașterea intersectării necesare dintre faptul lingvistic și faptul nelingvistic ar implica negarea caracterului obiectiv al realului și reducerea contradicțiilor sale, adeseori de o duritate extremă, la oarecare repotriviri în înțelegerea schemelor lingvistice.

Dificultatea se naște din aceeași înțelegere rigidă a noțiunii de „fapt”. Se postulează, astfel, ideea că trebuie să fie posibil „să consideri faptul numai ca fapt”. Sensul acestei considerări a faptului ca fapt ar fi acela că „stările de fapt au o independență de un gen pe care nu le au valorile”. Din care motiv „stările de fapt” constituie un soi de curte de apel de ultimă instanță, concludentă în orice dispută privitoare la autenticitatea unui enunț factual. Cît privește judecățile de valoare, ele ar fi lipsite de un asemenea tribunal, fapt care împiedică aprecierea lor în termeni de autenticitate. „Starea de fapt” s-ar bucura, astfel, de statutul perfecte obiectivități și confruntarea cu ea devine condiția posibilității unei gândiri libere și independente. Judecata e corectă, căci cine s-ar încumeta să pună sub îndoială acest criteriu de ultimă instanță în verificarea tuturor ipotezelor teoretice. În tezele sale despre Feuerbach, Marx orienta tocmai în acest sens dezlegarea dificultăților teoriei. „Toate misterele care duc teoria spre misticism, își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici”<sup>9</sup>. Pare a fi un consens deplin, aici. Când

<sup>9</sup> Marx — Engels, *Opere*, vol. 3, p. 577.

se spune: „să consideri faptul numai ca fapt“, sau: „starea de fapt“ este singura instanță concludentă pentru autenticitatea unui enunț factual, gîndul receptează ideea în sensul apelului la practică pentru încercarea autenticității unor ipoteze teoretice, altfel neverificabile și ca atare lipsite de soliditate.

Dar, consensul este numai aparent. Căci continuarea pe care filozofia analitică o dă postulatului: „să consideri faptul numai ca fapt“ are în vedere dislocarea faptului din contextul său și descărcarea lui de orice semnificație contextuală. Din exemplul folosit de autor cu privire la înțelesul diferit care poate fi atribuit, de pildă, unei greve muncitorești, reiese destul de limpede că nu poți „să consideri faptul numai ca fapt“, fără ca faptul însuși să nu apară denaturat; desigur, orice grevă muncitorească poate fi pur și simplu „descrisă“, constatîndu-se pe această cale caracterul ei, să spunem „pur economic“, identificîndu-se amploarea și intensitatea ei, numărul greviștilor, moralul lor, spiritul de solidaritate cu care este înconjurată acțiunea grevistă, obiectivele și perspectivele ei și încă multe altele. Dar toate elementele unei asemenea descrieri în spiritul postulatului „să consideri faptul numai ca fapt“, nu fac decît să pună mai evident în lumină semnificația mai generală, social-politică a faptului grevei, a cărei trecere sub tăcere nu indică decît disimularea faptului ca atare, refuzul sau neștiința de a considera faptul ca atare, în lumina semnificației sale reale, ca expresie a luptei de clasă. De altfel, a designa natura unei „serii de greve“ ca luptă de clasă și cînd este cazul ca ascuțire a luptei de clasă înseamnă a produce un *enunț de existență* (factual) și nu o judecată de valoare, căci realitatea de fapt („sta-

rea de fapt“) a grevei este confruntarea fățișă a unor interese opuse de clasă, deci o luptă, în timp ce judecata de valoare ar presupune o evaluare (pozitivă sau negativă) a acestei lupte, fie sub raportul organizării și solidarității ei interioare, al rezistenței sale, fie sub acela al obiectivelor pe care le vizează, al oportunității declanșării ei, al ecoului pe care îl produce ș.a. De notat, sumar, că — în spiritul aceleiași relativizări a „faptului“ — judecata de valoare este considerată ca adevărată numai în sensul unei angajări, evident subiective, în vederea susținerii ei ceea ce amplifică desprinderea și izolarea „faptului“ din contextul său, dacă judecata de valoare nu inferează nimic cu privire la faptul însuși, ci numai despre atitudinea subiectivă adoptată față de el, și ca atare irelevantă, pentru natura faptului.

Inexactitatea în modul de a considera faptul „numai ca fapt“ îl mai conduce pe autor la postulatul „ajustării limbajelor și a sistemelor de gândire rivale“ mult discutat și controversat în epoca de înflorire a neopozitivismului, azi mai curînd compromis și desuet, care se poate potrivi cînd și cînd în vederea facilitării unor relații politice de coexistență și colaborare, nu însă pentru a întemeia o filozofie și cu atît mai puțin o morală.

Nu există cale bătătorită care duce la știință, căci știința însăși se află continuu în căutarea propriilor sale fundamente. Îl invităm, în acest spirit, pe cititor la o lectură care îi oferă probleme de reflecție și dificultăți de dezlegat într-un domeniu care se află în stadiul critic al propriului său început. Dar un domeniu care își propune și se pregătește să pros-

pecteze viitorul, instrumentînd gîndirea etică cu modalitățile unei logici riguros adecvată la măsura omului liber și cutezător, apt să-l gîndească fără prejudecăți și să-l construiască fără ezitări.

O morală disimulată e vetustă azi și reacționară. O morală a înnoirilor revoluționare, care încurajează speranța lumii, trebuie să aspire la transparența deplină a semnificațiilor sale. Logica limbajului ei devine astfel o condiție a posibilității unei asemenea transparențe și non-duplicități. Sarcina își depășește timpul, e mai mare și mai grea decît ceea ce au arătat că pot da gînditorii de azi care i s-au devotat. Dar munca începută trebuie continuată.

NICULAE BELLU

*Iunie 1972.*



Această carte ar fi fost mult mai puțin clară și cu mai multe greșeli fără ajutorul generos și răbdător a patru dintre prietenii mei. Rămân profund recunoscător domnișoarei Joy Coles și domnișoarei Patricia Gleeson, care mi-au atras atenția asupra multor pasaje pe care dînsele, ca nespecialiste în filozofie, le-au găsit greu sau imposibil de înțeles, și pentru ajutorul pe care mi l-au dat ca să redau într-o formă mai clară aceste pasaje; de asemenea profesorului D. J. O'Connor și domnului R. F. Atkinson pentru temeinicele lor critici și comentarii din punct de vedere profesional.

Abia dacă mai este nevoie să adaug că răspund personal de orice neclarități și greșeli care ar mai dăinui.

ALAN MONTEFIORE

*Keele, Mai, 1958.*



După titlu, această carte este o introducere în filozofia moralei. Dar trebuie să recunoaștem de la bun început că acest titlu nu este nici inedit, nici nu impune, nici nu informează. Așa că, înainte de orice altceva, aș face mai bine să caut să dau câteva indicații mai exacte despre ce fel de carte este vorba. Acestea i-ar preveni într-un fel pe acei care, foarte cuminte, preferă să citească primul capitol al unei cărți în librărie înainte de a se hotărî [de obicei] să nu cumpere totuși cartea.

Primul și cel mai important lucru despre care țin să previn cititorul este că această carte este menită, cu toată seriozitatea, să fie o introducere. De aceea, ea nu e destinată acelor care sînt deja filozofi, fie de profesie, fie într-altfel; și aș dori să fie deslușit, de la început, că orice interes ar putea suscita la ei această lucrare, el va fi aproape cu totul incidental.

Al doilea lucru despre care aș dori să previn este de un gen aproape opus. Căci deși ca introducere lucrarea este destinată realmente unor oameni care, cum am precizat mai sus, nu cunosc deloc filozofie, ea nu poate totuși să nu reclame pe alocurea o atenție destul de concentrată. Ar fi chiar un fel de fraudă să nu fie așa. Deoarece ar fi o greșală să le lase impresia că filozofia e o disciplină foarte simplă. Și aceasta nu pentru că este o disciplină cu precădere

tehnică, deși ea poate, fără îndoială, să-și aibă tehnicitățile ei [adesea exagerate]. Ci mai curînd pentru că aproape întotdeauna filozofia implică reținerea unui mare număr de lucruri dintr-o dată, precum și capacitatea de a urmări o argumentare în mod susținut și sistematic — și una și alta necesitînd multă practică. Astfel încît o introducere care ar fi atît de hotărîtă la claritate, încît să realizeze acest lucru fie și cu prețul de a nu da nici cea mai mică idee despre complexitatea subiectului, nu ar putea propriu-zis să fie considerată cît de cît ca o introducere în filozofie.

Totuși această prevenire nu trebuie luată prea riguros. E adevărat că continuitatea discuției în linii mari va însemna că salturile pot prea bine să ducă la confuzii. Dar, pe de altă parte, am încheiat fiecare capitol, căutînd să rezum punctele sale principale. Și m-am mai străduit, pe cît mi-a stat în putință, să nu uit în decursul nici unei etape că nu trebuie să presupun nici un fel de cunoștințe filozofice dincolo de ceea ce voi fi dat deja în capitolele premergătoare.

S-ar mai cuveni să dau încă un avertisment: anume că genul de filozofie pentru care această lucrare constituie o introducere este genul specific de filozofie ce se practică în această țară. Sînt două motive principale care m-au îndemnat la această restricție aparent sectară. Primul constă în faptul că filozofia britanică diferă atît de mult ca stil, ca postulat, și ca metodă de cea mai mare parte a filozofiei de pe continent, încît ar fi cu neputință o angajare în ambele direcții deodată; și la urma urmelor filozofia britanică este probabil cea mai imediat relevantă și accesibilă cititorului britanic de rînd. Majoritatea oamenilor, desi-

gur, nu au nici un fel de cunoștințe nici chiar despre filozofii britanici. Dintre cei care eventual ar mai ști ceva, abia dacă cunosc puțin mai mult decît că aceștia sînt, pentru un moment, în mare măsură, angajați în probleme de limbă. De asemenea, ei adesea cred că această preocupare a filozofilor îi împinge spre complicații și obscuritate, și întotdeauna spre futilitate și îndepărtare de realitate; și că deși se joacă cu definiții, filozofii de astăzi și-au zidit un turn care nu e nici măcar din fildeș veritabil, ci mai degrabă din os alb uscat de pe care s-a veștejit de mult carnea.

Unii filozofi, fără îndoială, își trec prea mult timp analizînd analizele altor filozofi din turnuri de acest fel. Dar oricum, oricînd, și în orice școală filozofică există, evident, neapărat unii mai buni sau mai răi, mai importanți și mai puțin importanți decît alții. În orice caz, în strădania de a explica și de a arăta cîte ceva despre cum este această filozofie britanică modernă, voi încerca să arăt în ce mod interesul ei pentru limbaj poate de fapt să implice și să se ivească din probleme disputabile foarte serioase și nicidecum rupte de realitate; în ce fel de pildă, concepția pe care o avem despre felul în care sînt fundamentate propriile noastre principii de valoare se axează pe răspunsurile pe care le dăm unor întrebări care pot, la prima vedere, să pară atît tehnice, cît și irelevante. Natural că m-am străduit să fac acest lucru într-un mod pe cît am putut mai explicit. Trebuie însă, să admit, fără să cer scuze, că am introdus în mod deliberat un număr limitat de termeni mai uzuali și mai importanți din jargonul profesional. Am făcut acest lucru nu numai pentru că jargonul, dacă nu este lăsat să divagheze, poate deveni uneori o unealtă

utilă și chiar necesară — mai concisă, mai precisă decît expresiile alternative ce sînt sau poate nu sînt disponibile în vorbirea obișnuită și, prin faptul că nu sîntem familiarizați cu el, mai puțin susceptibil de a stabili asocieri nedorite și derutante; dar mai cu seamă pentru că oricine ar putea eventual să fie stimulat să lupte mai departe cu problemele ridicate în această carte va fi ajutat să-și croiască drum printre discuții mai avansate dacă a întîlnit deja și a folosit unele dintre uneltele mai curențe ale meseriei. Ceea ce a fost de fapt principala mea țintă; nu să furnizez soluții definitive, ci să trezesc în acela care nu a mai făcut filozofie înainte destul interes pentru ca să poată continua, de unul singur, raționamentele. Căci chiar dacă personal nu dorește să ajungă filozof, faptul de a fi participat la o discuție filozofică este în cele din urmă singura cale eficientă de a-și da seama ce înseamnă filozofia. Dacă filozofia implică un anumit fel de discuție sistematică, modalitatea cea mai bună de a afla ce fel de discuție este cea de față este să începem discuția. Această carte în întregime se va dezvolta în jurul unei probleme anume. Acest lucru mă aduce la cel de al doilea motiv pe care îl am de a rămîne pe lîngă tipul curent de filozofie britanică. E pur și simplu pentru că în acest fel mi se prezintă în modul cel mai natural problemele de filozofie. Desigur datorită faptului, în mare măsură, că întîmplător locul unde am învățat pentru prima dată să gîndesc despre aceste lucruri este Oxford, un centru renumit pentru ceea ce cunoaștem sub denumirea de analiză lingvistică. Ar fi, evident, absurd să se pretindă că nu există decît confuzie în toate celelalte tipuri de filozofie sau că această metodă evită toate

dificultățile cu adevărat serioase. Dar ea oferă, cred eu, oricum, modul cel mai bun de pornire. Deoarece cu greu se poate nega faptul că indiferent ce ar putea dori cineva să discute, important este ca întotdeauna să se străduiască să păstreze clar înțelesul celor spuse; sau cel puțin, dacă acest lucru este uneori imposibil, să fie cât se poate de lămurit cu privire la ambiguitățile care nu pot să nu persiste pentru moment și motivele pentru care se prelungește această stare de lucruri. Ori aceasta este una dintre preocupările caracteristice ale filozofiei britanice moderne. Căci această filozofie este preocupată esențialmente de probleme ale înțelesului; aș adăuga eu, nu și dintre acelea ce pot fi rezolvate printr-o definiție sau două date în grabă, ci de felul celor mai puțin vădite, mult mai buclucașe, mult mai periculoase, care adesea trec cu totul neobservate ca probleme dar care, o dată devenite obiect de cercetare, conduc mai departe la alte și alte probleme.

Astfel că voi porni de la o problemă anume, încumetându-mă să schițez, în trecere, numai atîta din fundal cît este necesar ca să arăt cum am ajuns să-mi pară natural să abordez problema din acest unghi de vedere. Procedînd așa, trebuie să mărturisesc că nu am căutat decît ocazional să desprind izvoarele diferitelor puncte de vedere pe care le-am prezentat. Pentru majoritatea cazurilor mi-ar veni oricum foarte greu să fac acest lucru. Atît de multe din cele expuse aci impregnează atmosfera filozofică încît nu e ușor lucru să indici întocmai de unde s-a luat și ce anume. Oricum însă, într-o discuție nouă pentru cititor în sensul în care urmează să fie cea de față, veșnice referiri la nume și reviste despre care nu a auzit nici-

cînd ar tinde să nu facă altceva decît să distragă și să irite. Așa că trebuie să-mi cer cu anticipație umile scuze tuturor acelor ale căror vederi sînt eventual menționate dar fără a fi fost menționate și numele.

Urmează de aci că orice pretenții la originalitate din parte-mi ar fi atît îndoielnice, cît și fără rost. Sînt însă prea îndreptățit să spun că m-aș aștepta ca destul de numeroși filozofi să fie în dezacord cu unele dintre argumentele de care mă voi folosi, în special înspre a doua parte a cărții. Totuși nu cred că acest lucru prezintă prea mare importanță; [chiar este aproape inevitabil, avînd în vedere felul în care filozofii au cu toții tendința să nu se înțeleagă între ei]. La urma urmei, aceasta nu este menită nicidecum să fie o lucrare de sinteză, ci o introducere în filozofie pe calea unei discuții filozofice; și cititorul ar trebui să fie mai degrabă încurajat la gîndul că dacă și cînd e în dezacord cu părerile mele asupra problemelor discutate are norocul să se afle prin aceasta în cea mai respectabilă companie de filozofi. Desigur că am depus toate străduințele să nu fac greșeli — deși, întrucît omul nu poate spera să fie deslușit decît dacă e succint, în limitele toleranței, am fost deseori nevoit să omit specificări pe care ar fi fost bine să le fac în vederea acurateței. Nu am făcut însă nici un efort deosebit să ocolesc controversa. Căci e cu mult mai bine să stimulezi dezacordul decît să nu stimulezi nimic.

Nu mai rămîne acum decît să explic alegerea pe care am făcut-o privind problema de la care să pornesc. Problemele care se discută în mod obișnuit sub rubrica de filozofie a moralei sînt strîns unite între ele pare-se prin tradiție, cît și prin alte cele. Există



Însă două probleme de al căror răspuns vor depinde mai mult sau mai puțin soluțiile care le-ar putea satisface pe aproape toate celelalte. Prima dintre acestea privește natura judecăților de valoare în comparație cu alte feluri de aserțiuni, și în mod deosebit cu enunțurile de existență; a doua, existența sau non-existența liberului-arbitru și acțiunea sa asupra noțiunilor de responsabilitate morală. La drept vorbind, acestea nu sînt atît două probleme, cît două grupuri de probleme, și nu sînt, de fapt, total independente unele de altele. Cînd am conceput inițial planul acestei cărți mă gîndisem să o împart în două părți aproximativ egale, una pentru fiecare grup de întrebări, cu un capitol de legătură între ele. Pe măsură ce am înaintat, însă, am descoperit, în mod inevitabil fără îndoială, că prima parte se lungește atît de mult, încît o carte din care aceasta ar fi constituit numai jumătate ar fi fost de o lungime inadmisibilă. Astfel că ceea ce a fost la început destinat a fi capitolul de legătură a devenit ultimul capitol cuprinzător al cărții, în care caut să indic una dintre căile pe care problema judecăților de valoare poate conduce la problema liberului-arbitru, și să schițez cît mai sumar unele dintre principalele puncte disputabile de care este legată această din urmă problemă; iar cartea însăși se ocupă efectiv numai de primul grup de probleme.

În aceste împrejurări s-ar putea pe drept cuvînt pune întrebarea dacă nu ar fi oarecum deconcertant să se insiste cu tot dinadinsul asupra titlului original. Căci chestiunea naturii judecăților de valoare implică, pe de o parte, unele discuții prealabile asupra anumitor probleme fundamentale disputabile și foarte generale privind filozofia în întregul ei; în timp ce ea

este, pe de altă parte, o problemă din care natura judecăților de valoare *morale* nu este în cele din urmă decît un aspect. Deoarece judecățile de valoare morale nu sînt nicidecum singurul gen de judecăți de valoare ce se pot face. Și trebuie în adevăr să admit că numai într-un singur capitol, și numai într-o parte a lui, se acordă o atenție explicită problemei distingerii valorilor morale de alte valori. Toate acestea se adaugă la faptul că (în această carte) am puține de spus despre libertate și nici cel puțin un cuvînt despre conștiință.

Dar, toate acestea fiind spuse, încă am impresia că o discuție privitoare la natura judecăților de valoare poate constitui o introducere în filozofia moralei la fel de bună ca oricare alta. Aceasta, în parte, tocmai pentru că ea angajează incidental discuții asupra altor puncte discutabile mai vaste. Deoarece ar fi cu totul greșit să fie concepută filozofia moralei ca o disciplină separată și bine încheată. Filozof al moralei este acela care este preocupat în mod neîndoielnic de chestiuni privind judecățile morale, dar el trebuie să fie în primul rînd filozof; și dacă le dezvoltă destul, reiese că cele mai multe probleme filozofice sînt implicate în majoritatea celorlalte. Este de asemenea adevărat că orice discuție despre natura judecăților de valoare nu poate să nu se raporteze la o gamă cuprinzătoare de probleme dintre care unele vor avea prin sine ceva de-a face cu morala. Pe de altă parte, chestiunea naturii judecăților de valoare *prezintă* pentru filozofia moralei o importanță fundamentală. Căci orice este adevărat despre judecățile de valoare în general trebuie *ipso facto* să rămîină valabil pentru judecățile de valoare morale în particular; iar dacă în

același timp există și alte implicații, apoi cu atât mai bine — e oarecum ca și primirea unei mostre gratuite o dată cu marfa pe care te-ai dus să o cumperi de fapt. Cît despre problema deosebirii dintre judecățile de valoare și celelalte, ea poate fi abordată, desigur, abia în cursul unei discuții generale privitoare la evaluare și nu tocmai de la început. În sfîrșit, deși este adevărat așa precum am recunoscut că există nenumărate teme care prin tradiție țin de filosofia moralei, dar care nu apar aci, nu pot decît să repet că prezenta lucrare este mai curînd destinată a fi o introducere decît o privire generală — o introducere la un anumit fel de abordare, un anumit stil de argumentare, mai curînd decît la o anumită sferă de opinii.

Astfel că întrebarea noastră este acum, care să fie oare natura judecăților de valoare — pe ce se întemeiază ele și cum diferă de alte feluri de argumente? Sau cel puțin aceasta este problema sub aspectul ei cel mai general. Ea ar fi însă foarte greu de abordat, cum ar fi, așa din senin în această formă foarte generală și aparent abstractă. Va fi cu mult mai bine să pornim de la un caz particular al problemei generale, de la genul de întrebări care s-ar putea ivi în decursul unei discuții cît se poate de obișnuite între oameni care socotesc că sînt în dezacord într-o problemă despre ceea ce este just sau greșit, despre dacă cineva sau ceva este bun sau rău. În nouăzeci și nouă de cazuri dintr-o sută întrebuițăm acești termeni fără nici cea mai mică ezitare, fiind de bună-credință că știm cu toții ceea ce vrea să spună celălalt. Și apoi, a suta oară, o neînțelegere neașteptată, persistentă poate dintr-o dată să trezească îndoielile. Ești sigur că o ac-

țiune de un anumit gen este greșită; dar omul cu care lucrezi este întocmai la fel de sigur că este bună. Pare imposibil ca amândoi să aveți dreptate, dar tot așa de imposibil pentru oricare dintre dumneavoastră să dovediti că celălalt greșește. Este poate o neînțelegere, poate fiecare vorbiți despre altceva, poate că în realitate nu înțelegeți ce vrea să spună celălalt. S-ar putea chiar ca fiecare să șovăiți puțin cu privire la ceea ce singuri înțelegeți prin cele spuse. Tocmai într-un astfel de moment și în acest sens ar putea să vină cineva să întrebe *ce oare* înseamnă să spui că ceva este bun? Oricum, aceasta este întrebarea cu care vom începe.

## 2. Despre definiție

Ce înseamnă oare să afirmi despre ceva că este bun? E greu de spus la prima vedere dacă această întrebare este absurd de ușoară sau absurd de dificilă. Poate, în feluri diferite, ea este și așa și așa. Căci cei mai mulți ar răspunde probabil că ei știu perfect de bine ce înțeleg, dar că le vine greu sau chiar imposibil să se exprime precis asupra înțelesului. Într-un fel nu e în aceasta nimic neobișnuit. Este lucru cunoscut că una e să faci ceva pe care știi bine cum să-l faci, și cu totul altceva să explici întocmai ceea ce faci de așa manieră încât să-l poată face și altul la fel; același lucru este valabil și în ceea ce privește întrebuințarea corectă a cuvintelor precum și dacă e vorba să explici cum se înoată sau se ține echilibrul pe sîrmă. Efectiv, rareori se întîmplă să le vină ușor oamenilor să explice întocmai înțelesul unui cuvînt dat. Oricum, cuvîntul „bun“ pare a nedumeri mai mult decît majoritatea celorlalte pe care le folosim. Ceea ce este cu atît mai de mirare, cu cît acesta departe de a fi un termen tehnic, este dimpotrivă unul dintre cuvintele cele mai curente și mai uzitate din limba noastră.

Dificultatea constă nu în aceea că nu dispunem de sugestii, ci dimpotrivă, în aceea că sînt atît de multe propuneri, încît e greu de priceput cum de pot toate să fie compatibile unele cu altele. Trebuie să recu-

noaștem că este cam nedrept să presezi pe cineva care nu este dispus să se angajeze la o definire a ceea ce se înțelege prin „bun“. Când totuși cineva este atât de nedrept încât să oblige oamenii în acest sens, revin mereu răspunsuri ca acestea: „bun“, zic unii, înseamnă lucruri foarte diferite în fiecare context aparte în care apare, și poate chiar altceva pentru fiecare persoană care îl întrebuințează; astfel pentru unul va însemna „dulce și spumos“ când se aplică la cidru, dar „succint și deslușit“ când este vorba de un raționament; pentru altul poate să însemne „aspru și limpezit“ și „lung și cu subtilități“, aplicat fiind aceluiași două contexte. Alții vor prefera să distingă două sensuri principale: „bun ca mijloc“ și „bun ca scop“ unde primul poate fi considerat în linii mari ca echivalent cu „eficient“, iar al doilea rămânând imposibil de definit mai departe. Unii susțin că înțelesul lui e atât de vag, încât nu se poate spune nimic util despre el dincolo de aceea că se întrebuințează pentru a indica o reacție favorabilă oarecare. Alții, că în sensul său moral, cel puțin, cuvântul are un înțeles bine definit, care poate fi priceput de marea majoritate a oamenilor dacă își pun puțin mintea la contribuție. Unii, iarăși, spun ceva în sensul că orice lucru care contribuie la fericirea generală este în această măsură bun; pe când alții se mulțumesc să comenteze că ceea ce este pentru unul mună poate fi pentru altul ciumă și că totul nu este decît o chestiune de gust.

E posibil, desigur, că nu toate aceste răspunsuri și multe altele ce se dau sînt atât de incompatibile pe cît s-ar părea. Noțiunile de definiție și înțeles sînt chiar și ele departe de a fi tocmai așa de clare încât să ne putem aștepta ca, întrebînd despre înțelesul unui

cuvînt, să fim de fiecare dată înțeleși în același sens. Cel mai important punct ce ar trebui eventual stabilit, ori de cîte ori ni se cere o definiție, este dacă întrebarea se referă în primul rînd la modul de întrebuintare al cuvintelor sau la natura lucrurilor despre care e vorba, pentru că deși uneori, în mare, același răspuns va servi și într-un caz și în celălalt, nu întotdeauna se întîmplă astfel. Un exemplu ar putea să ne fie de folos în vederea deosebirii acestei distincții. Cineva care nu este familiarizat cu cuvîntul, un copil de pildă, m-ar putea întreba „Ce este «verde»?“, și eu pot să-i explic arătîndu-i diferite obiecte care sînt de culoare verde. În timp ce le deosebesc de altele care nu sînt. În felul acesta el ar învăța să întrebuinteze singur cuvîntul. Mai tîrziu însă același copil învață eventual să picteze și, cunoscînd acum prea bine cum să întrebuinteze cuvîntul, ar putea totuși să mă întrebe: „Ce este verdele?“, avînd nevoie de data aceasta să afle că verdele poate fi obținut printr-un amestec de albastru cu galben. Această din urmă informație o putem denumi empirică sau faptică în opoziție cu prima care este lingvistică. (Cuvîntul „empiric“ înseamnă în linii mari „ceea ce se întemeiază pe experiență sau decurge din ea“. E limpede că nici acesta, nici termenul de „faptic“ nu sînt întru totul satisfăcători, deoarece evident există și fapte de limbă. Acești termeni sînt însă adesea întrebuintați pentru a ne raporta la un fel de „experiență non-lingvistică“ și „fapte din lumea non-lingvistică“ și ca atare e bine ca în acele sensuri să fie introduși aici). Notați cum natura informațiilor poate depinde de împrejurările în care sînt date ele. Aș putea pune la dispoziție aceeași colecție de obiecte verzi, pe care le-am arătat copilului pe cînd învăța să-și stă-

pînească vocabularul, altcuiva care ar vrea doar să știe ce lucruri verzi am la îndemînă. Evident că unei astfel de persoane îi voi da informații empirice sau factice, mai cu seamă cuiva care nu ar fi putut să ceară acest lucru corect decît dacă și-ar fi însușit deja cuvîntul „verde“.

Este adevărat, de bună seamă, că adeseori nu se poate trage o linie de demarcație precisă între limbaj și faptul non-lingvistic. E cît se poate de normal ca teoriile și părerile noastre despre natura lucrurilor să afecteze ceea ce întîmplător este maniera curentă de a vorbi despre ele. Totuși va fi adeseori util să avem un mijloc de a semnala că vorbim despre limbaj sau despre lucrurile la care ne raportăm prin limbaj.

Astfel, în timp ce teoriile și părerile noastre despre natura lucrurilor afectează cu certitudine ceea ce a ajuns să fie maniera curentă de a ne exprima despre ele, și în timp ce este iarăși adevărat că poate adesea să fie imposibil să se tragă o linie distinctă între limbaj și faptul non-lingvistic și o nerozie să încercăm acest lucru, va fi totuși util să găsim o cale de a indica despre care anume dintre acestea este vorba. În adevăr, dacă nu am avea o metodă clară pentru a semnala deosebirea dintre întrebuintarea în mod normal a unei părți a vocabularului pe de o parte și discutarea despre acel vocabular pe de alta, nu am fi în situația de a pune deloc în discuție probleme ale raportului dintre limbaj și faptul non-lingvistic. Există mai multe procedee moderne de semnalare a acestei distincții, dar va fi suficient să introducem aci două dintre ele. Ori de cîte ori vrem să vorbim despre orice parte a limbajului nostru, fie ea cuvînt sau expresie, sau orice combinație de expresii, putem să o despărțim prin ghilimele;



și despre un cuvânt astfel subliniat noi spunem că îl *menționăm* mai curînd decît că îl *întrebuințăm*. Astfel întrebarea „Ce este «verde»?” este o întrebare despre limbă — și observați cele două rînduri de ghilimele, căci aci nu este vorba numai să-l menționăm pe „verde” în întrebare, dar chiar întrebarea eu o menționez ca exemplu mai curînd decît o întrebuițez cu scop informativ. Întrebarea „Ce este verde?”, pe de altă parte, este o întrebare despre o chestiune de fapt empiric.

O dată ce am ajuns să ne însușim această distincție, s-ar putea să aflăm că există anumite întrebări paradoxale binecunoscute, care pot fi reduse, pentru unele scopuri cel puțin, la probleme cît se poate de obișnuite. Mulți, de exemplu, au avut impresia că întrebarea „Ce este Nimic?” este obscură și ascunde prevestiri tainice. Întrebarea „Ce este «Nimic»?”, întrebare ce se referă la diferitele sensuri posibile de a întrebuița cuvîntul „Nimic” este de proporții mult mai puțin alarmante — ceea ce nu înseamnă că este ușor lucru de răspuns la ea pe loc. (Incidental, este interesant, deși, iarăși, nicidecum ușor, să se țină cont de raportul dintre aceste două întrebări.)

Mai este încă un punct cu privire la terminologie. Îmi propun să nu întrebuițez termenul de „definiție” decît în legătură cu chestiuni de uzanță lingvistică. Avînd în vedere multiplele întrebuițări din trecut și din prezent ale termenului, s-ar putea ajunge la impresia că această restrîngere este oarecum arbitrară. Ea este însă utilă și concordă cu uzanța filozofică modernă. Pentru aceia pe care o deviză îi poate ajuta să-și fixeze mai bine în memorie astfel de chestiuni, avem la îndemîna una foarte bine cunoscută, și anume „Definiția ține de domeniul cuvintelor și nu al lucrurilor”. Acest

slogan este mai puțin un enunț de existență cît expresia unei hotărîri de a întrebuița cuvîntul „definiție” într-un anume sens.

Chiar dacă ne concentrăm atenția asupra definiției în sensul pe care tocmai l-am preconizat, încă mai sînt distincții importante de făcut. Dacă vă întreb despre înțelesul unui cuvînt, s-ar putea întîmpla să vreau să știu cum este el întrebuițat în limbajul general obișnuit, cum este utilizat de specialiști în vreun context mai limitat sau despre cum vreți chiar dumneavoastră ca el să fie înțeles fie la modul general, sau în vreun scop anume; și mai există și alte posibilități. Ba mai mult, există deosebiri considerabile în privința tipurilor de răspunsuri pe care le solicită aceste întrebări. Iată, de pildă, o exemplificare despre modul cum un cuvînt întrebuițat în limbajul obișnuit poate fi considerat a fi mai mult sau mai puțin exact, mai mult sau mai puțin adevărat sau fals. Dacă este adevărat, va fi un enunț despre un fapt lingvistic; de exemplu, „În limba engleză «mare»<sup>1</sup> înseamnă «cal femelă»”. (Încă o dată este de notat întrebuițarea aici a ghilimelelor. Întîmplător în limba engleză „mare” chiar are înțelesul de „cal femelă”, dar s-ar fi putut să nu fie astfel și nu este exclus ca într-o bună zi acesta să se schimbe. Cuvintele își schimbă doar înțelesurile în decursul istoriei lor și „mare” înseamnă lucruri cu totul diferite în alte limbi. Dacă, pe de altă parte, vor fi omise ghilimelele și se va scrie: „O iapă este un cal femelă”, se ajunge la una dintre acele aserțiuni curioase care sînt, în mod ireversibil, adevărate numai în virtutea

<sup>1</sup> *mare* = iapă

înțelesurilor termenilor utilizați. Astfel de aserțiuni sînt în adevăr deconcertante în mai multe sensuri; dar vom reveni asupra acestui punct în capitolul următor).

Să ne întoarcem însă la cele ce spuneam despre diferite tipuri de definiții. Explicația dumneavoastră privitoare la modul cum este întrebuințat un cuvînt în limbajul obișnuit poate, deci, să reiasă ca fiind mai mult sau mai puțin exactă, întocmai ca orice altă rela-tare care urmează să raporteze anumite fapte. Acest lucru este adevărat despre orice exemplificare pe care ați face-o eventual despre modul cum se întrebuințează un cuvînt într-un context mai specializat, de către biologi, de exemplu. Dar ce se va întîmpla în cazul cînd sînteți întrebat despre felul cum chiar dumneavoastră întrebuințați un termen? Sînt aici pe puțin două posibilități distincte. S-ar putea ca cineva să dorească să știe cum aveți obiceiul dumneavoastră personal să folosiți un anumit cuvînt; și în acest caz situația este asemănătoare cu cele două menționate mai sus prin aceea că replica dumneavoastră poate să fie, în funcție de memoria și sinceritatea dumneavoastră, o reflectare mai mult sau mai puțin exactă a faptelor. S-ar putea întîmpla, pe de altă parte, ca ceea ce vi se solicită să fie ca dumneavoastră să decideți cum vă propuneți să folosiți termenul în discuție de aci înainte, ca să nu mai fiți atît de vag în exprimare, sau ca să alegeți între două sau mai multe întrebuințări incompatibile. Adesea, se prea poate să doriți să introduceți o întrebuințare nouă și precisă pentru scopurile pe care vi le-ați pus în gînd fără a fi fost în prealabil rugați de nimeni să procedați astfel. Aci se cere să luați o hotărîre, iar o hotărîre se deosebește în mod esențial de un enunț de existență. Ea poate, de pildă, să fie bună

sau rea, în funcție de scopurile dumneavoastră, dar nu se poate, propriu-zis, afirma că este adevărată sau falsă. Dacă enunțul dumneavoastră de uz general reiese a fi greșit, puteți fi învinovățit de o tentativă deliberată de inducere în eroare, dar mai probabil de o lipsă de cunoștințe; puteți în egală măsură să fiți învinovățit de o tentativă deliberată de a induce în eroare, dacă modul în care continuați să vorbiți apare incompatibil cu intențiile dumneavoastră declarate, putînd însă, de data aceasta, cu greu să fiți învinovățit de ignoranță, ci mai degrabă de lipsă de putere de înțelegere sau de o tendință obositoare de a vă pierde în inconsecvențe și încurcături. A întrebuița un cuvînt o dată într-un fel, altădată într-alt fel poate produce mare confuzie, dar nu este în sine, ca să zicem așa, ceva fals.

În toate contextele unde se cere o deosebită claritate, consecvența este esențială. Cu excepția acelor împrejurări, extrem de rare, unde există efectiv intenția de a induce în eroare, nu are nici un rost să se stabilească sau să fie stipulată o anumită uzanță decît dacă se aderă la ea cu scrupulozitate. De fapt, se poate întîmpla să fie mai rău să nu urmezi o regulă, o dată ce a fost stabilită, decît să nu se fi stabilit nici o regulă, căci unde este clar că limbajul obișnuit de toate zilele este folosit în sensul obișnuit de toate zilele este mai puțin verosimil ca oamenii să greșească în căutarea de înțelesuri precise acolo unde ele nu sînt de aflat. Aceasta este chiar una dintre trăsăturile principale ale limbajului obișnuit. Mulți dintre termenii săi sînt folosiți într-o varietate de feluri diferite, unele neavînd nici o asemănare prea evidentă între ele. Este neîndoielnic adevărat probabil că dacă

am putea pune la un loc toate uzanțele unui termen, am fi foarte adesea în situația de a putea urmări un gen de asemănare de rudenie sau de familie care le leagă pe unele de altele. Întrucât însă unele uzanțe ale unui termen, ca și unii membri ai unei familii, tind să piară și să fie date uitării, lăsând goluri mari în lanțul asemănărilor de familie, s-ar putea să fim siliți să consultăm un istoric al limbii pentru a ne asigura dacă avem de-a face cu ceea ce este la origine un singur cuvânt sau două. (Pentru acei angajați în studii lingvistice, de filologie sau gramatică și așa mai departe, chestiunea cu privire la alegerea criteriilor pe care să fie fundamentată întrebuințarea termenului „un cuvânt” constituie, din punct de vedere faptic un exercițiu deosebit de interesant și dificil în problema definiției). Pentru cei mai mulți termeni din limbajul obișnuit nici nu se pot stabili limite foarte precise în vederea diferitelor lor întrebuințări. Putem cunoaște deosebirea dintre verde și albastru fără a fi siguri de locul unde unul se pierde treptat în celălalt. Chiar dacă încercăm să reducem aria de incertitudine prin introducerea termenilor de „albastru-verzui” și „verde-albăstrui”, încă am mai putea constata, așa cum se și întâmplă, că există cazuri unde nu avem reguli generale după care să hotărâm dacă să-l întrebuințăm pe unul sau pe celălalt dintre acești termeni. Această plutire în vag sau lipsă de determinare din limbajul obișnuit rareori va conta prea mult, deoarece cazurile limitrofe pot fi foarte rare sau fără importanță pentru scopurile avute în vedere; și oricum se pot rezolva multe printr-o organizare de așa manieră a termenilor încât să le reducem frecvența. Dacă

însă aceste cazuri limitrofe ne supără într-atît, încît să dorim să încercăm să le excludem cu totul, se pare că nu rămîne altceva de făcut decît să fundamentăm termenii respectivi pe cantități ce pot fi măsurate cu precizie; în cazul culorilor, de exemplu, pe lungimi-undă de lumină. Dificultatea este că, procedînd astfel, scoatem, în mod practic, acești termeni din limbajul obișnuit și îi introducem într-o teorie științifică; și totuși ne va lipsi mijlocul de a vorbi despre culori așa cum le vedem, căci ochii noștri nu sînt instrumente de măsurare a undelor luminoase<sup>2</sup>.

Iată de ce, pe cînd o definiție stipulată va fi probabil cu atît mai bună cu cît va fi mai puțin ambiguă, ar fi în general greșit să se caute un singur înțeles bine definit unui termen din limbajul obișnuit care să satisfacă toate cazurile posibile. Ceea ce ar putea da impresia că este un lucru foarte banal și evident pe care toată lumea îl cunoaște deja. Merită, însă, să

<sup>2</sup> Deosebirea care există aici între limbajul științific și cel neștiințific poate fi ilustrată prin faptul că în limbi cu alte clasificări ale culorilor decît cele ale limbii engleze — adică, ale căror termeni pentru culori nu pot fi traduși întocmai în termenii noștri pentru culori, pentru că aceștia nu corespund întocmai unii cu alții — cazurile limitrofe se vor ivi în puncte oarecum diferite ale spectrului, în timp ce natura însăși a spectrului va rămîne, este de la sine înțeles, aceeași. Nici nu se poate face o analogie reală cu faptul că pot apărea, în cursul efectuării măsurărilor științifice, probleme cu privire la ceea ce urmează să treacă drept eroare experimentală explicabilă. Utilizarea unui sistem de termeni fundamental numeric poate fi determinată independent de aplicarea lor în cazuri particulare, oricît de dificilă ar fi ea. Însăși întrebuintarea, sau înțelesul termenilor pentru trăiri simple senzoriale, pe de altă parte, pot fi determinate numai prin raportare la experiențe așa precum se prezintă ele.

insistăm asupra sa. Mulți cred, de pildă, pare-se, că există probleme practice dificile, care ar putea fi rezolvate chiar și numai descoperind înțelesul „real” al unui cuvânt cheie oarecare, indiferent de orice scop sau context anume. Dincolo de diferitele întrebuințări ale unui termen, ca de pildă „om”, acelea date eventual de biolog și avocat, ei ar putea căuta o întrebuințare încă pînă aci neutilizată, cele două precum și multe altele nefiind decît variante ale ei. Și cît de des nu întîlnim persoane care caută să-și susțină argumentele, insistînd că „Acesta este înțelesul adevărat al cuvîntului «cutare și cutare» — «democrație» sau «libertate», de exemplu. O atare pretenție poate uneori să echivaleze cu „Aceasta este întrebuințarea originară a termenului” sau „Iată cum îl înțeleg de cele mai multe ori marea majoritate a oamenilor”, dar care foarte adesea seamănă mai puțin cu un enunț, indiferent de ce gen, decît cu o recomandare în favoarea unei anume teorii sau punct de vedere. Astfel, s-ar putea găsi cineva care din vreo rațiune oarecare să dorească ca toată lumea să gîndească pe cît posibil în termeni de fizică, insistînd că înțelesul real al cuvîntului „energie” este cel pe care i-l dau fizicienii. Sau, pentru a lua un exemplu mai cunoscut, se pot afla vorbitori și de o parte și de alta, care să expună în termeni clari factici deosebiri reale între societatea comunistă și cea capitalistă, hotărîți cu toate acestea să demonstreze că numai una dintre cele două își îndreptățește numele (onorabil) de „democrație”. Dar, oricum, dacă nu luăm lucrurile în perspectiva timpului, denumirea atribuită faptelor nu contribuie cu

nimic ca să le schimbe<sup>3</sup>; deși atît este de mare puterea limbajului, încît el poate prea bine să schimbe atitudinile atît ale dumneavoastră, cît și ale altora și prin ele cursul viitor al evenimentelor. Este uneori posibil să fie convinși copii mici și mai puțin mici să ia un medicament față de care manifestă un dezgust declarat, spunîndu-li-se că este un nou fel de dulce; iar apa, potrivit și impresionant etichetată, este o veche și adesea eficientă rețetă medicală.

Ca să rezumăm deci. Orice definiție, în sensul în care vom întrebuința noi termenul, se referă la cuvinte și nu la lucruri. Despre definițiile stipulative, adică uzanțele care pot fi stabilite în vederea anumitor scopuri, nu se poate spune, spre deosebire de enunțuri, că ar fi adevărate sau false, deși pot fără îndoială să fie eficiente sau ineficiente. Orice sistem deductiv, cum ar fi geometria de exemplu, este plin de definiții de acest tip. Definițiile care, pe de altă parte, își propun să explice uzanțe fie generale, fie specializate sînt enunțuri despre un anume gen de fapte. În unele contexte delimitate, s-ar putea da definiții de o foarte mare precizie; cum se întîmplă în vorbirea științifică sau juridică, de pildă. Cît privește limbajul de toate zilele, însă, e nevoie de multă precauție. În multe

<sup>3</sup> Nu vreau să se înțeleagă de aci că ar exista vreo modalitate de a pătrunde la faptele pure independent de limbajul care trebuie întrebuințat pentru a vorbi sau chiar numai pentru a gîndi despre ele. Raportul exact dintre limbaj și fapt este o chestiune foarte grea și un subiect de aprigă controversă; deoarece, așa cum am remarcat deja, nu se poate trage o linie netă de demarcație între limbaj și universul non-lingvistic. Oricum nu este cazul să ne facem griji despre subtilități de genul acesta în contextul de față.



cazuri, în adevăr, am putea avansa enunțuri succinte și fără echivoc, care să fie adevărate în cadrul unor margini generale cuprinzătoare. Dar este mai indicat să le considerăm drept principii călăuzitoare, ele fiind în acest chip extrem de folositoare, decît ca norme cărora orice întrebuintare trebuie să li se conformeze sub pedeapsa de a fi lipsită de sens. Ba mai mult, faptul de a ne da seama că nu există nici un motiv anume pentru a presupune că nu trebuie să existe decît o singură regulă generală pentru înțelesul unui termen dat ne ferește de ademenirea de a respinge pe viitor reguli generale de genul celor pe care le stabilim ori de cîte ori întîlnim excepții.

Se pare că ne-am îndepărtat binișor în acest capitol de la întrebarea cu care am început. Dar nu este nevoie de fapt să ne scuzăm. Problemele privitoare la înțeles sînt întotdeauna pline de neașteptat și dacă răspunsurile noastre urmează să fie ferite de confuzii trebuie să fim lămuriți cu privire la condițiile în care sînt posibile astfel de răspunsuri. Sau cel puțin cît putem de lămuriți; căci orice ar însemna o cercetare amplă a acestor probleme de fond ne-ar îndepărta prea mult de la drumul nostru.

### 3. Despre enunțuri, sintetice și analitice

Oamenii adesea cred, desigur, că este treaba filozofilor moralei să descopere, dacă pot, adevărata natură a virtuții sau a binelui; într-un fel oarecare mai mult sau mai puțin confuz, ei sînt socotiți ca dascăli ai modului de a trăi. Dar dacă în definitiv a întreba ce înseamnă să spui despre ceva că este „bun“ trebuie luat drept o întrebare despre înțelesul unui cuvînt, veți întreba poate, de ce să ne adresăm unui filozof mai curînd decît unui dicționar pentru răspuns? De fapt, nu o dată, s-a emis ideea că dacă ar fi cel puțin disponibil un dicționar adecvat, filozofii ar fi eliberați, rămînînd să se ocupe de altceva<sup>1</sup>, iar unii critici mai puțin binevoitori au făcut remarcă că s-ar fi putut ajunge cu mult mai puțină bătaie de cap la concluzia la care au ajuns unii filozofi moderni după multe controverse și discuții, cum că cuvîntul „bun“ este întrebuințat pentru a recomanda, dacă ar fi fost consultat dicționarul englez Oxford, unde „bun“ este descris drept „termenul cel mai general de laudă sau de recomandare în limba engleză“. Aceasta este, în mod incidental, o alternativă pe care nu am inclus-o în lista mea de la începutul capitolului precedent. Dar chiar acceptînd această critică, anumite întrebări

<sup>1</sup> Chiar și unii filozofi au crezut și consideră că sarcina lor este, în esență, să preconizeze un asemenea dicționar.

rămîn. De ce au făcut oare filozofii cu atîta îndărătnicie un astfel de ocol? De ce, dacă soluția din dicționar este atît de evidentă, s-ar da atîtea răspunsuri diferite și aparent în conflict unele cu altele de către persoane obișnuite, nefilozofi (așa cum s-au dat, căci nici unul dintre răspunsurile din listă nu a fost născocit de mine)?

De fapt, întrebări în aparență simple și nevinovate privitoare la înțelesurile cuvintelor pot ridica probleme de o importanță fundamentală și destul de generală. Un foarte bun exemplu de genul de chestiuni în aparență întîmplătoare și care i-au preocupat pe filozofi în cursul discuției despre înțelesul lui „bun” este acela dacă o judecată morală poate fi exprimată printr-un enunț, indiferent ce fel, și dacă nu, de ce nu. Aceasta este o problemă tipică filozofică și ar putea să pară extrem de academică și abstractă; dar implicațiile ei sînt orice numai asta nu. Să încerc să explic.

Mulți oameni spun, și mai mulți poate ar vrea să spună, că toate normele de valoare depind, în ultimă instanță, de anumite adevăruri morale; că există lucruri care sînt juste sau nejuste, bune sau rele, prin sinea lor, indiferent de ceea ce ar crede despre ele sau ar face în privința aceasta cineva; că cruzimea, ca să luăm o pildă, care nu are alt scop decît pe sine, nu este numai indezirabilă, dar este în mod categoric un rău. Care este puterea acestui „în mod categoric un rău”? Uneori o exprimăm cînd spunem că răul unei atari cruzimi este absolut sau intrinsec sau obiectiv. Acești trei termeni nu sînt echivalenți întocmai și pot fi angrenați de o manieră complicată în fel de fel de teorii; rămîne, însă, sîmburele acela foarte simplu, că dacă cruzimea este un rău, este un rău pentru ceea

ce reprezintă ea și nu din cauza părerilor cuiva despre acest subiect. Dimpotrivă, faptul că vederile unui om cu privire la subiectul acesta sînt adevărate sau false va depinde de faptul dacă el înțelege exact natura cruzimii. Acest mod de a privi lucrurile a fost, de bună seamă, destul de des contestat, dar pentru aceia care nu au căzut de acord cu el, replica a fost în general că dacă nu ar exista norme morale obiective, a condamna astfel de lucruri, cum e cruzimea, nu ar însemna altceva decît a exprima o repulsie personală; și că, deși la o reflectare mai temeinică acest lucru este aproape de necrezut, dacă și atunci cînd el ar fi cumva luat în serios în general, normele curențe de comportare, vrînd nevrînd, ar avea de suferit un declin dezastruos.

Oricum s-ar prezenta lucrurile, este de netăgăduit că majoritatea oamenilor pot fi uneori surprinși argumentînd despre judecățile lor de valoare ca și cînd adevărul sau falsitatea lor ar depinde direct de natura lucrurilor sau evenimentelor în discuție, sau — ceea ce revine la același lucru cît privește obiectivitatea normelor morale — de natura eventualelor lor consecințe. De altminteri, trebuie să căutăm să evităm orice confuzie privitoare la sensul acestui frecvent uzitat, dar nu prea satisfăcător termen de „obiectivitate“. Căci unii au venit cu argumentul că întrucît normele pe care le va accepta instinctiv orice om nu sînt stabilite chiar de individ, ci de colectivitatea trecută și prezentă, în care se găsește și sînt astfel independente de simțămintele sale personale, ele rămîn pentru el cît se poate de obiective. A argumenta în felul acesta însă înseamnă că nu este sesizat sensul pretenției, cînd spunînd că cruzimea este un rău se spune ceva despre cru-

zime anume. Ceea ce nu este totuna cu a exprima sau a împărtăși gusturile și aversiunile colectivității, cu atât mai puțin, așa cum în mod nesocotit s-a propus uneori, cu a spune în ce constau aceste gusturi și aversiuni sau antipatii. În orice caz, cei mai mulți dintre cei care se consideră obiectiviști se consideră astfel din cauza pretenției pe care o susțin că adevărul sau falsitatea judecăților morale depinde în întregime de natura *obiectelor* la care se raportează și nu de subiectul sau de subiecții, indiferent de numărul lor, care efectuează acele judecăți.

Ce au de-a face toate acestea cu noțiunea de enunț? Răspunsul este destul de net. Orice expresie capabilă de a fi adevărată sau falsă poate, în general, să fie considerată a fi un enunț. Și dacă acest lucru este just, urmează neapărat că oricine susține că există un sens bine stabilit în care judecățile morale (formînd, desigur, o clasă foarte importantă de astfel de judecăți care pot implica întrebuintarea unor cuvinte ca „bun”) pot fi adevărate sau false, susține de fapt că ele cad în categoria enunțurilor.

Acest lucru merită întrucîtva dezvoltat. A spune că un enunț este „orice expresie care poate fi adevărată sau falsă” înseamnă, fără îndoială, a se expune anumitor obiecții de rutină; un mod mai puțin riscant de exprimare ar fi poate să spunem că „un enunț este o aserțiune cu privire la care se poate concepe o cale, în teorie cel puțin, de a apela la rațiune ca să demonstreze că este probabil adevărată sau falsă”. (Imperativele de pildă, nu sînt enunțuri, deoarece nu li se pot aplica cuvintele „adevărat” și „fals”, după cum acestea nu sînt aplicabile nici manifestărilor de plăcere sau mormăielilor exprimînd nemulțumire.) Substratul

este însă că toate cuvintele „adevărat“, „fals“ și „enunț“, aparțin aceleiași familii generale; întrebuințarea oricăruia dintre acești termeni angajează, în caz de contestare, la folosirea unor alți termeni. În mod normal, de pildă, s-ar considera fără noimă să se spună că se emite un enunț, dar să se nege în același timp că el ar putea fi adevărat sau fals sau ceva intermediar; a face aceasta ar echivala cu retractarea uneia dintre regulile principale care guvernează uzitarea din partea noastră a acestui termen, fără a-l înlocui cu altul care să-l substituie.

Pe de altă parte, pot apărea situații unde e nevoie să modificăm sau să perfecționăm astfel o regulă lingvistică; iar discuțiile care au avut loc între logicieni, privitoare la modul cel mai potrivit de a clasifica o aserțiune ca aceea că „regele Franței din 1954 este chel“, oferă o ilustrare excelentă a atari posibilități. Bertrand Russel a mers pe linia că acesta este un enunț și încă un enunț fals, aducând argumentul că este echivalent cu o aserțiune formată prin asocierea a trei enunțuri, dintre care unul este „există un rege al Franței în 1954“. Întrucât nu constituie nici o problemă să afirmi că acest din urmă enunț este fals și cum indiferent câți membri ai unei asocieri de enunțuri sînt adevărați cînd sînt luați separat, dacă într-o asociere unul este fals, este falsă întreaga combinație ca grup, de unde urmează că enunțul „regele Franței din 1954 este chel“ este fals. Unora însă le poate părea ceva prea artificial analizarea acestei aserțiuni în aparență simplă ca pe o asociere de trei altele, și domnul Strawson a preferat să o interpreteze în sensul că, întrucât ea nu se referă la nimic, nu este nici adevărată nici falsă, ci golită de sens. Așadar, veți întreba atunci, în cazul

acela urmează ca ea să fie socotită enunț? Răspunsul este că putem spune da, introducînd o a treia alternativă față de „adevărat” și „fals”, care să fie „golită de sens din lipsă de obiect”; sau putem rămîne pe lîngă regula noastră anterioară și să spunem că ar fi fost enunț dacă s-ar fi referit măcar la ceva. Ceea ce spunem noi că este fără importanță în sine și că va depinde de măsura în care înțelegem să ne angajăm cu privire la celelalte cuvinte din grupul care ne stă în centrul atenției. Concluzia generală este însă că orice am face nu putem niciodată, în caz de dubiu, să procedăm la folosirea unui cuvînt înainte de a constata în ce mod vor fi afectate toate celelalte cuvinte aparținînd aceluiași grup, fără riscul de a ajunge la incompatibilități și, în consecință, la eșecuri în realizarea unui înțeles clar. Concluzia particulară este că dacă, din vreun motiv oarecare, dorim să disociem cuvintele „adevărat” și „fals” pe de o parte, și „enunț” pe de altă parte trebuie să avem grijă să stabilim în amănunt exact ceea ce facem, împreună cu motivele pe care le avem ca să procedăm astfel, dacă este vorba să nu lăsăm situația într-o deznădăjduită stare de imprecizie.

Punctul principal este însă că, dacă cineva vrea să spună că judecățile sale morale pot fi ori adevărate ori false, sau să susțină că există adevăruri morale fundamentale, trebuie mai întîi să reflecteze dacă aceste judecăți pot, în mod justificat, să fie denumite enunțuri. Căci dacă nu pot ar părea ciudat, cel puțin privite fiind lucrurile la suprafață, să se vorbească despre adevăruri morale. Aceasta este o chestiune atît de importantă, încît în strădania de a limpezi situația, îmi propun să rezerv restul capitolului exclusiv considerării termenului de „enunț”.

În acest scop va fi nevoie să introducem un număr restrâns de termeni tehnici. Pentru că a devenit deja o practică filozofică curentă să fie clasificate toate enunțurile sau propozițiile — un termen întrebuințat și el în mod frecvent de logicieni, pe care pentru scopurile noastre îl putem lua drept sinonim cu „enunțuri” — sub cele două rubrici de „sintetic” și „analitic”; iar cei doi termeni sînt foarte extensiv utilizați ca instrumente ale analizei și discuției. La origine, de fapt, ei au fost puși în circulație de către filozofii care vorbeau despre judecăți mai degrabă decît despre propoziții sau enunțuri în toate contextele și nu numai acolo unde era vorba de valori. Totodată ei au acceptat concepția tradițională că toate propozițiile sau judecățile sînt constituite din subiect și din predicat. După ei, dacă predicatul unei judecăți putea fi stabilit prin simpla analiză a subiectului, atunci judecata ar fi fost analitică; dacă însă, cu toată analiza efectuată, predicatul era imposibil de aflat, atunci judecata ar fi fost sintetică. Un exemplu de judecată sintetică ar fi următorul: „Veverițele cenușii tind să înlocuiască veverițele roșii”; deoarece prin simpla analiză a noțiunilor de „roșu”, „cenușiu” și „veveriță” nu s-ar putea stabili niciodată care, și dacă vreunele dintre aceste veverițe ar tinde să le extirpeze pe celelalte. Judecata „Orice efect are o cauză”, pe de altă parte, s-ar zice că este analitică pe temeiul că ideea de „cauză” este deja conținută în însăși ideea de „efect” (și, desigur, viceversa); un efect necauzat este de neconceput, o simplă contradicție în termeni. Rezultatul unei atare analize a subiectului unei judecăți ar putea, în mod practic, să pară surprinzător, dar există un sens, s-a susținut, în care o judecată analitică



nu ar aduce nici o informație nouă. Oricui care ar fi înțeles întocmai subiectul — și dacă ar fi fost foarte complex i se putea întotdeauna postula o inteligență perfectă cum ar fi Dumnezeu — etalarea explicită a rezultatelor analizei în formă amplă subiect-predicat, i-ar fi superfluă. O judecată sintetică, pe de altă parte, era astfel denumită pentru că ar fi adus și ar fi reunit în ea două idei fundamental independente una de cealaltă, nici una dintre ele, adică, nefiind conținută în cealaltă. În cazul acesta, informația conținută în judecată se putea afirma că este nouă prin aceea că nici o analiză pură a subiectului nu putea conduce la aflarea acestuia anterior stabilirii adevărului judecății prin mijloace obiective. Dacă cineva ar fi vrut să cunoască ce specie de veverițe, dacă vreuna dintre cele două, tinde să o nimicească pe cealaltă, nu-i rămânea decît să se ducă să facă chiar investigații la fața locului, prin păduri și pe cîmp.

Filozofii din ultima vreme însă au renunțat la acest fel de a face distincția. Aceasta în parte, pentru că au ajuns să considere termenul de „judecată” ca fiind insuficient de precis, ca plin de echivoc și răspunzător pentru unele confuzii; pentru că nu se mai socotește necesar și nici chiar convenabil să se caute împărțirea subiect-predicat în orice gen de propoziție — în unele cazuri, de fapt, forțarea unei propoziții în acest tipar poate nu numai să nu-și aibă rostul, dar poate, pur și simplu, să încurce; și în parte pentru că vorbăria despre predicat ca „fiind conținut” în subiect și despre analiza conceptelor a ajuns să pară cumva prea metaforică pentru a se preta la o cercetare foarte exactă. Căci, cum urmează să decidă oare cineva dacă un predicat dat este sau nu conținut într-un subiect dat,

și cu ce gen de unelte urmează să procedeze la analiza conceptelor? Astfel că și dintr-un motiv și din altul, și nu mai puțin pentru că mulți dintre gânditorii interesați au avut preocupări serioase în domeniul matematicii și logicii și în consecință față de natura simbolurilor, s-a ajuns la părerea că este mai potrivit ca distincția să se facă în contextul unui studiu despre limbaj ca mijloc de comunicare.<sup>2</sup> Avînd de a face cu cuvinte și fraze, enunțuri și propoziții, mai curînd decît cu concepte și judecăți, s-a sperat că va fi mai lesne de constatat exact cum stau lucrurile.

Această speranță a fost de fapt cam prea optimistă și, de mirare sau nu — depinde de punctul de vedere al fiecăruia — încă se dovedește a fi dificil ca oamenii să ajungă la un acord asupra mijloacelor celor mai potrivite pentru a face distincția. A indica însă natura distincției, fără a se angaja la o definiție riguroasă, nu este nicidecum un lucru prea greu; și la drept vorbind am și atins subiectul în capitolul precedent. În linii mari, deci putem afirma că o propoziție *analitică* este o propoziție al cărei adevăr sau falsitate depinde de înțelesul unuia sau mai multora dintre cuvintele pe care ea le conține; pe cînd adevărul sau falsitatea unei propoziții *sintetice* depinde de însăși natura faptelor despre care pretinde să fie propoziția. În funcție de exemplele pe care tocmai le-am dat, adevărul propoziției „Orice efect are o cauză“ poate fi controlat prin analiza regulii care guvernează înțelesurile termenilor „efect“ și „cauză“, în timp ce dacă vreți să verificați dacă veverițele cenușii tind să înlo-

<sup>2</sup> Nu, de pildă, ca mijloc de a se exprima pe sine sau de ritual curent.

cuiască veverițele roșii veți trebui, așa cum am mai spus, să aflați ce se întâmplă în păduri și pe câmp. Adevărul unei propoziții analitice se spune că poate fi cunoscut *apriori*, adică fără să fie nevoie să se țină seama de nimic altceva în afară de înșiși termenii propoziției; iar dacă o propoziție este sintetică, adevărul sau falsitatea sa pot fi constatate numai *aposteriori*, adică printr-o examinare a împrejurărilor reale, dincolo de orice studiu asupra înțelesului posibil al propoziției însăși. Dacă o propoziție analitică este adevărată, ea este, date fiind legile limbajului, *in mod necesar* astfel — (o propoziție care este analitic falsă, de exemplu, „Nu orice efect are o cauză“, este denumită de obicei contradicție). Dar fie că o propoziție sintetică este adevărată, fie că este falsă, e întotdeauna logic posibil ca să fi fost tocmai cazul contrar, deoarece, având în vedere că adevărul său nu este garantat de limbaj, ea trebuie să fie cel puțin semnificativă pentru a scoate în relief opusul. Ca opusă necesarului, o propoziție sintetică se spune că este *condiționată*, înțelegându-se prin aceasta că adevărul sau falsitatea sa depinde de modul de existență a lumii.

Mai există încă o problemă de terminologie care ar trebui eventual pusă la punct. Sensul în care tocmai am făcut uz de expresia „logic posibil“ este un sens semi-tehnic și nu într-un tot în concordanță cu sensul în care este întrebuințat, de unii în orice caz, în rostirea obișnuită. În felul în care întrebuințez eu termenul, a spune că o sugestie este logic posibilă înseamnă doar a spune că nu se contrazice pe sine; ceea ce este un alt fel de a spune, adică, că oricât de fantezistă ar fi o idee, ea este cel puțin net semnificativă. (Pe logicieni îi interesează posibilitățile de semnifi-

cație nu cele practice.) În mod practic consider că depășește cu mult granițele posibilului ca proxima dată când vor intra vitele în lanul din fundul grădinii mele ele să se prindă de coadă și să cînte „Trecut-au ani”<sup>3</sup> cu un puternic accent scoțian. Dar propoziția prin care am formulat această idee este o propoziție sintetică. Ea este ca atare atît semnificativă, cît și logic posibilă. Este logic imposibil (este prin sine o contradicție) ca cineva să deseneze un cerc pătrat. Imposibilitatea logică nu e nici mai mare nici mai redusă, indiferent că aș propune ca fie o vacă, fie un matematician să deseneze această figură. Imposibilitatea logică nu e o chestiune de mai mult sau de mai puțin.

Ultimele două paragrafe au fost martore, mă tem, la introducerea unui număr supărător de termeni noi tehnici sau semitehnici, dar este totuși important ca ei să fie bine însușiți, dacă e vorba să devină accesibilă orientarea pe care au luat-o discuțiile filozofice din ultima vreme. Căci una dintre controversele centrale purtate a fost problema dacă adevărul unor propoziții sintetice, oricare ar fi ele, poate fi constatat *a priori* sau nu. Formulată de o manieră așa seacă, ar putea prea bine rămîne impresia că interesul pentru această problemă s-ar putea cu greu extinde dincolo de cele mai înalte cercuri academice; ceea ce ar fi însă o impresie greșită.

Am văzut că adevărul unei propoziții analitice sau al unui enunț poate, în principiu, să fie constatat fără a fi nevoie să se efectueze nici chiar cea mai simplă observație empirică; de unde decurge că orice obser-

<sup>3</sup> A u l d L a n g S y n e: Cîntec popular scoțian revăzut de poetul-țăran al Scoției, Robert Burns (1759—1796). — N.T.

vații am face, ele nu afectează cu nimica adevărul unei atare propoziții<sup>4</sup>. Fie, de exemplu, propoziția „Oricine realizează scor nul la cricket realizează un «duck»<sup>5</sup>“. Se poate distinge, de la prima vedere, că aceasta este o propoziție analitică, pentru că adevărul ei decurge în mod nemijlocit din înțelesurile în acest context ale cuvintelor „nul“ și „duck“; și poate deci să fie constatat prin raportare la limbajul jocului de cricket, fără a mai fi nevoie să așteptăm ca cineva să realizeze efectiv scorul de nul ca să constatăm ce se va întâmpla atunci. Dar nu e vorba numai de aceea că nu e nevoie să ne deplasăm pentru a urmări meciul de cricket ca să constatăm acest adevăr; acest lucru nu ar avea nici un rost. Indiferent la câte meciuri de cricket ar fi de față cineva, nimeni nu a întâlnit încă și nici nu ar putea întâlni cazul unui jucător care să realizeze scor nul fără să realizeze un „duck“. Nu există scor pe care să-l realizeze jucătorul care bate mingea putând schimba acest trist și simplu adevăr. Lucru dinainte cunoscut, tocmai pentru că este un adevăr analitic. Dar dacă, în linii destul de generale, adevărul unei propoziții analitice este compatibil cu orice rezultat ce decurge din observații de orice fel, pe care am fi interesați să le efectuăm privitoare la starea lumii, atunci acesta nu poate exclude nici o stare de lucruri posi-

<sup>4</sup> Observațiile pot, firește, să constituie un mijloc de verificare a propozițiilor care derivă dintr-o analiză deficientă sau, în cazuri complicate, pot sugera descoperirea de propoziții noi a căror derivare este validă. Fapt este că dacă analiza este efectuată corect, observațiile nici nu sînt necesare și nici nu vin să contribuie cu ceva.

<sup>5</sup> *duck*: rață. Termen folosit în jocul englez de *cricket* (N.T.).

bilă și deci nu reușește să ne spună chiar nimic despre lumea observabilă. Deși este adevărat că dacă eu realizez nul, atunci voi realiza un „duck“, din fericire acest lucru nu oferă nici o bază pentru prognosticarea scorului pe care am să-l realizez de fapt. Pentru orice informație autentică despre lume trebuie, în cele din urmă, să ne îndreptăm spre propozițiile sintetice; asupra acestui punct s-au ivit extrem de puține neînțelegeri. Dar, pe când introduceam toți acești termeni în paragraful precedent v-a atras poate atenția faptul că „analitic“, „necesar“ și „*a priori*“ au căzut de o parte a hotarului, iar „sintetic“, „condiționat“ și „*a posteriori*“ de cealaltă. Dacă deci această împărțire este lăsată să treacă necontestată, urmează în mod necesar că nu se poate cunoaște nimic fără efectuarea unor investigații ceea ce constituie incidental controversa principală a tuturor filozofilor empirici. Căci, să repetăm, a spune că o propoziție este *a posteriori* înseamnă că adevărul celor afirmate depinde de o stare de lucruri care nu poate fi descoperită decât cu ajutorul observației; pe când a spune că este condiționat înseamnă a releva aspectul că există întotdeauna un sens, în care atare fapte ar fi putut să se întâmple altcumva, căci nu ar fi nevoie de nici un fel de observații, dacă s-ar putea demonstra numai pe alte temeuri că faptele nu pot fi decât într-un singur fel. Așa că oricine dorește să susțină că există lucruri care se pot afla despre lume, lucruri, adică, care au un caracter realmente informativ, care rămân adevărate, indiferent ce ar putea aduce experiența, trebuie, vrînd-nevrînd, să susțină posibilitatea propozițiilor sintetice *apriorice*; sintetice cu precădere, *apriorice* în al doilea rînd.

Nimeni nu ar pretinde că este lesne de înțeles cum pot de fapt propozițiile să fie în același timp sintetice și *apriorice*, nici chiar acei care cred că este posibil așa ceva; și chiar nici nu este posibil, dacă urmează ca termenii să fie luați oarecum în sensul propus de mine. Am să revin de îndată la acest punct. Între timp, însă, merită să relev faptul că, deși pot exista neconcordanțe pe tema dacă „sintetic” și „*apriori*” sînt termeni compatibili, „*apriori*” și „necesar” merg întotdeauna împreună în aceste contexte. Acest lucru provine din faptul că problema disputată se referă la modul cum poate fi identificată o propoziție adevărată, și nu cum poate fi considerată cu precădere. Putem fi sceptici sau putem să nu fim, dacă cineva pretinde că i-au fost dezvăluite informații din izvor non-empiric, dar nu i se poate aduce nici un fel de obiecție pretenției pe temeiuri pur logice<sup>6</sup> cu condiția însă ca el să admită posibilitatea că informațiile sale ar putea fi greșite. Indiferent pe ce cale s-ar putea să nimeriți răspunsul la o problemă, fie ghicind fie altminteri, nu se va ivi nici un protest, dacă acceptați verificarea soluției pe bază de fapte. Așa precum tocmai am constatat, o propoziție poate fi recunoscută ca fiind în mod necesar adevărată numai dacă putem demonstra că, indiferent ce lucruri neobișnuite s-ar putea să apară în lume, tot nu ar exista observație care să o răstoarne. Tocmai despre posibilitatea unei cunoașteri *apriorice* în acest sens hotărît s-au desfășurat toate argumentările.

<sup>6</sup> S-ar putea să fim nevoiți să acceptăm oarecare rezerve față de această remarcă dacă ar fi să intrăm mult mai în amănunt și cu mai multă precauție decît pare să fie necesar aici.

Există o serie de persoane care, dintr-un motiv sau altul, s-ar putea să vină să pretindă posibilitatea cunoașterii necontroversate, iar printre ei și unii filozofi ai moralei. Înainte însă de a reveni la ei și la subiectul propriu-zis al discuției noastre, am dori să menționăm numai cazul metafizicienilor, ei fiind cei care au provocat cel mai sistematic și mai binecunoscut atac pe această linie de gândire. Nu este, firește, cu minte să întrebuițăm termenul de „metafizicieni” în acest fel, deoarece dacă nu este utilizat doar ca termen de insultă, el solicită explicații considerabile, pe care nu este aci locul să le dăm. Dar un mod de a privi activitățile multora dintre acei care ar fi îndreptățiți la acest titlu prin tradiție este să le considerăm ca activități ale omului de știință birocrat care pretinde să creeze, stînd în fotoliu, teorii de cea mai generală și mai profundă însemnătate privind natura lumii. Savanții experimentalisti sînt chiar adesea înclinați să fie suspicioși cu privire la oamenii de știință birocrati ca atare. Dar faptul că o teorie este concepută din fotoliu nu este în sinea sa ceva potrivit; nimeni nu ar sugera că fizicienii teoreticieni, bunăoară, nu sînt efectiv angajați în muncă științifică. Ceea ce este însă esențial e faptul, așa cum mereu ne spun savanții, că teoria trebuie, în principiu cel puțin, să fie accesibilă testării. Tocmai aceasta, pare-se, a fost lipsa aproape a tuturor teoriilor metafizice; prea erau de neclintit. Căci dacă o teorie este impermeabilă față de *orice* contraexemplu, dacă absolut nimic din ceea ce s-ar putea întîmpla nu ar modifica cu nimic adevărul sau falsitatea sa, atunci ea trebuie să împărtășească caracteristica propozițiilor analitice de a nu ne spune absolut nimic despre lumea a cărei experiență o trăim.



Atare teorii, s-a crezut, în general și pe bună dreptate, că nu pot nici să ajute la propășirea cercetării științifice, nici să constituie parte integrantă din tezaurul de cunoștințe științifice; ele nu pot decît să constituie o piedică. Pe cînd ele pot fi destul de inofensive pentru acei cărora le place genul de speculație pe scară mare, ele sînt ceva de care orice om cu o preocupare pentru cercetarea științifică autentică trebuie să se ferească cu scrupulozitate<sup>7</sup>.

Dificultatea este că adeseori nu apare nicidecum deslușit la prima vedere cînd și dacă o teorie se golește sau nu în felul acesta, și chiar savanți cu pretenții ultraempirice pot cîteodată să se înșele, nereușind să o recunoască drept ceea ce este ea în realitate, o teorie în fond neverificabilă. Din această cauză, li s-a părut important mai multor gînditori să stabilească un criteriu după care să fie posibil să decidă dacă o teorie ar avea vreun conținut empiric sau dacă ar fi atît de îngrădită cu restricții, încît să fie golită de sens.

Iată originea, una dintre formele sale în orice caz, a așa-zisului principiu al verificabilității care a devenit de o oarecare notorietate generală. Pentru început a fost nevoie de noțiunea de verificare numai pentru a servi drept criteriu după care ipotezele adevărate să poată fi deosebite de acelea golite de conținut sau fictive. Dacă se putea spune ce gen de observații erau sau ar fi fost necesare pentru confirmarea teoriei, lucrul dovedea că aceasta era autentică și de natură empirică — raportîndu-se, adică, la o eventuală experiență. Faptul că nu ar exista mijloace cunoscute pen-

<sup>7</sup> Dar, încă o dată, trebuie făcute rezerve serioase. Vezi nota (9) p. 70.

tru ca observațiile necesare verificării teoriei să poată fi realmente efectuate, nu afecta cu nimic situația din acest punct de vedere<sup>8</sup>. Chiar pe vremea când încă părea peste putință să se ajungă în vreun fel la cercetarea părții invizibile a lunii, oamenii au putut prevedea genul de observații care *aveau* să stabilească cum că acolo se află lanțuri de munți. Astfel că această ipoteză a fost și rămîne o ipoteză empiric semnificativă, cu totul aparte de orice considerații asupra rachetelor și călătoriilor cosmice. Dacă, pe de altă parte, reieșea că o teorie putea răspunde oricărui și fiecărui rezultat al oricărui și fiecărui experiment imaginabil, era limpede că ea nu putea să constituie nicidecum o bază pe temeiul căreia să se poată prezice că avea să se întîmple cutare și cutare *mai curînd decît* altceva. Lăsînd o toleranță pentru toate eventualitățile, ea nu avea să reușească să afirme nici una. Acest criteriu al verificabilității este fundamentat, după toate evidențele, direct pe considerente de genul celor privitoare la natura aserțiunilor științifice, empirice. Este adevărat că unii au obiectat de fapt împotriva discutării verificării în astfel de contexte pe temeiul că deși oamenii de știință pot adeseori respinge o teorie în urma rezultatelor obținute printr-un experiment sau mai multe, există un sens important, în care nici o teorie nu poate fi vreodată complet verificată. Dar și acest lucru este neimportant. Așa cum se discută despre o teorie a verificabilității înțelesului s-ar putea la fel de bine să se vorbească despre o teorie a falsifi-

<sup>8</sup> Dar — ca o complicație în plus — nu apare întotdeauna clar la prima vedere dacă imposibilitatea de a efectua observații este de fapt de natură practică sau teoretică.

cării înțelesului; și unii au preferat chiar să procedeze astfel. Esențialul e să fii în stare să distingi între ceea ce ar veni în sprijinul teoriei și ceea ce i-ar veni împotrivă. Ceea ce revine la a spune că enunțarea oricărei teorii autentice trebuie să conțină cel puțin o propoziție care să fie sintetică — (și nu *apriorică*).

Iată în ce fel a fost aruncată mănușa „metafizicienilor”. Dacă ar fi dorit ca teoriile lor să fie luate în serios, trebuia ca ei să fie pregătiți să arate ce distincție fac, adică să specifice în ce condiții s-ar putea demonstra falsitatea teoriilor lor. Dacă acestea erau semnificative sub aspect empiric, ele nu puteau, în mod necesar, să fie adevărate; dacă erau în mod necesar adevărate, nu se puteau raporta la nici un gen de experiență. Era imposibil să fie și într-un fel, și în celălalt. Pe scurt, nu puteau să existe propoziții care să fie și sintetice și *apriorice*. Dacă ceea ce se pretindea a fi o propoziție nu se putea categorisi nici ca analitică, nici ca sintetică, atunci aceasta nu putea nicidecum să fie o propoziție; nu era decât un nonsens lipsit de semnificație. O dată ferm sesizată, această distincție s-a sperat că vor fi mult limpezite realizările științei și progresul lor asigurat.

Una este, firește, să stabilești un criteriu care să permită recunoașterea generalizărilor empirice semnificative și cu totul alta să dezvolti o întreagă teorie a înțelesului, și nu încape îndoială că mulți exponenți ai acestei metode și-au exagerat pretențiile într-un mod care a dus, ca să zicem așa, în cel mai bun caz la nedumeriri. Se poate întâmpla ca o nouă teorie să nu-și poată atinge țelul decât printr-o exagerare inițială. Dar nu acesta este, în nici un caz, locul de a înfățișa o schiță istorică a noțiunii de verificare. Există totuși un

punct care merită atenție. Adepții teoriei verificabilității au fost inițial preocupați de propoziții care pretindeau să dea informații generale despre lume, mai ales informații de un eventual interes științific — despre spațiu sau timp, de exemplu. Dar criteriul pe care l-au stabilit avea să servească foarte bine, pare-se, ca mijloc de verificare a oricărei propoziții care are pretenția că dă informații factice, indiferent că sînt generale sau nu. Dacă, însă această situație extinde cîmpul de aplicație posibil, ea concomitent îl transformă și într-o țintă mai accesibilă oricărui eventual contra-atac. Căci nu ar fi nevoie să se găsească decît o singură propoziție sintetică *apriorică*, oricît de neînsemnată prin sine, pentru ca întregul caz împotriva posibilității cunoașterii invulnerabile să fie răsturnat. Li s-a părut deci multora că fiecare nou candidat prezentat pentru postul de propoziție sintetică *apriorică* trebuie să formeze obiectul unei analize speciale și să fie demascat ca un fals pretendent. Astfel că, deși este indubitabil adevărat că mulți filozofi profesioniști se lasă furați de slăbiciunea pentru ingeniozitate și de bucuriile vînașiei analitice, faptul că în fiecare caz aparte s-ar părea că este în joc o întreagă poziție filozofică poate face mai de înțeles discuțiile interminabile ce au avut loc, privind multe probleme de altfel destul de neobișnuite. Ceea ce ar face mai inteligibil, așa cum vom remarca mai încolo, felul în care au fost tratate „propozițiile“ de către pozitivisti logici înaintași.

Trebuie să adaug însă că, după părerea mea seriozitatea acestor discuții a lăsat uneori foarte mult de dorit. Am două motive principale pentru a afirma aceasta, nici unul dintre ele nefiind prea original. De

fapt, la primul m-am mai referit în trecere. El privește modul în care am introdus termenii de „sintetic” și „analitic”, nu în conexiune cu terminologia mai veche de subiect, predicat și concept, ci în contextul studierii înțelesurilor cuvintelor și expresiilor. Decurge din felul în care ei sînt întrebuițați în acest din urmă context, că dacă o propoziție este *apriorică*, ea nu poate fi decît analitică. (S-ar putea astfel afirma că propoziția „nu există *apriorică* sintetică” — este în sine o propoziție analitică). Motivul invocat este că o propoziție nu trece drept sintetică decît dacă exclude o stare de lucruri oarecare, logic posibilă, ceea ce este suficient ca să o facă *aposteriori*; dacă nu reușește să realizeze aceasta, este analitică — sau golită de orice fel de sens și nu urmează să fie considerată o propoziție autentică sub nici un motiv. Astfel, caracterul exclusiv al distincției dintre „analitic” și „sintetic”, și termenii care le sînt asociați de fiecare parte a hotărului care îi desparte decurge dintr-o decizie lingvistică. Nu trebuie, însă, să credem că o astfel de decizie trebuie să fi fost evidentă, sau arbitrară. Dimpotrivă, motivele de nemulțumire față de felul vechi kantian de a face distincția sînt adeseori destul de greu de descifrat și încă, nu arareori, disputate; ceea ce nu este, de fapt, ceva de mirare, deoarece modul de a trata aceste probleme este fundamental pentru întreaga concepție filozofică a unui om. În orice caz, ca să scurtăm o poveste lungă, un mare număr de filozofi au conchis, fiecare în felul său, că numai definițiile de tipul celor pe care le-am propus pot, în cele din urmă, să ducă la o gîndire clară în această materie. Singura observație pe care aș avea-o de făcut aci este doar că odată ce se ajunge efectiv la o decizie

generală, în sensul că termenii în discuție trebuie înțeleși în acest sens, nu mai este cazul ca eventuala apariție a unor contraexemple particulare să constituie un obiect de mare îngrijorare.

Ceea ce nu înseamnă că distincția poate fi lesne și tranșant aplicată oricăror și tuturor propozițiilor și că nu vor exista cazuri limitrofe. Chiar asta și sînt aproape toate binecunoscutele candidate la titlul de *apriorice* sintetice. Cu suficientă ingeniozitate însă, ele pot întotdeauna să fie împinse într-o direcție sau altă. În orice caz, indiferent de ce se întîmplă, motivele prezentate pentru justificarea denumirii de sintetică a unei astfel de propoziții constituie, totodată, în mod obligatoriu și motive pentru a nega că este *apriorică* și viceversa. În ce direcție va avea loc deplasarea depinde de ceea ce se acceptă de bună-credință din fundalul general al faptelor, din înțelesurile ce urmează să se acorde cuvintelor cheie în discuție și chiar de ceea ce urmează să conteze drept propoziție. S-ar putea, de exemplu, ca cineva să vrea să spună că propoziția „Nu poți să fii și în Oban și în Crewe în același timp” este analitic adevărată în virtutea întrebuirii ce se dă acestor două denumiri de localități sau, pe de altă parte, că adevărul acestei propoziții depinde de faptul întîmplător că nimeni nu este destul de mare ca să aibă un picior în fiecare tabără; (înadins trec peste complicațiile expresiei „în același timp” ca fiind irelevantă pentru scopurile ilustrării cazului de față). Sau considerați fraza „Autorul acestei propoziții folosește limbajul”. Nu este logic imposibil ca ea să fie „scrisă” de vînt în nisipul deșertului; dar, dacă acest zbor al imaginației e vorbă să fie luat cît de cît în

serios, să conteze oare atare semne ca formînd o propoziție, și, dacă da, ca una adevărată sau falsă?

Ceea ce mă aduce la al doilea motiv principal pe care-l am ca să discut insuficienta seriozitate menționată a discuțiilor în legătură cu verificabilitatea. Este desigur o greșeală să-și închipuie cineva că o propoziție este ceva avînd un fel de existență independentă și a cărei natură poate fi determinată printr-o examinare minuțioasă fără o raportare la vreun context anume. Diferiți oameni pot să întrebuițeze aceleași cuvinte în mod diferit, iar o aceeași persoană poate și ea să folosească aceleași cuvinte și fraze, în scopuri diferite în împrejurări diferite; adeseori, desigur, gama de variații putînd fi chiar foarte extinsă. Ceea ce face extrem de dificilă fixarea unei propoziții, în orice caz în limbajul obișnuit, în vederea unei examinări clinice. Pentru contexte mai specializate, lucrurile se pot petrece altfel, pentru că acolo termenii cheie s-ar putea să fie guvernați de reguli mult mai stricte și mai uniforme, făcînd apariția propozițiilor limitrofe corespunzător mai puțin probabilă — deși nici chiar în acest caz lucrul nu este imposibil. În adevăr, un filozof modern de seamă a fost atît de impresionat de labilitatea termenilor „înțeles” și „identitate de înțeles”, încît să considere distincția dintre „analitic” și „sintetic” ca fiind practic inutilă.

Nu este nevoie însă să mergem atît de departe. Această pereche de termeni împreună cu ceilalți membri ai familiei lor pot încă să ne fie de cel mai mare ajutor, cu condiția să nu-i tratăm ca pe niște fișe dintr-un fișier atotcuprinzător de logică, ci ca unelte ale analizei care să fie scoase și utilizate la anumite ocazii. Ori de cîte ori există incertitudini în privința

vreunui aparent enunț sau a sursei de unde își trage puterea în realitate vreo generalizare oarecare ce ne impresionează în mod deosebit este cinstit și util să dăm sau să cerem socoteala, atît nouă înșine, cît și altora, în sensul de a pretinde o decizie categorică, cum că ceea ce se afirmă este analitic sau sintetic; dacă este sintetic, ce posibilități sînt excluse, dacă este analitic, care anume sînt sensurile ce avem de gînd să le acordăm termenilor de care depinde totul? Acest lucru nu înseamnă că trebuie întotdeauna să ne oprim înainte de a vorbi pentru a decide dacă enunțurile noastre sînt în mod hotărît de un fel sau altul — de fapt a insista asupra acestui lucru ar fi să excludem aproape orice progres al imaginației chiar și pe tărîm științific —, ci numai să ne hotărîm dacă și cînd dorim să fim siguri de un enunț precis. Căci pe cînd putem răspunde destul de cinstit că nu sîntem siguri că ceea ce spunem este analitic sau sintetic, nu putem replica că nu este nici unul nici altul, și totuși să pretindem că are în mod evident caracter informativ<sup>9</sup>. Astfel că eu nu doresc cîtuși de puțin să sugerez cum că experimentarea a diferite mișcări posibile nu ar arunca o lumină asupra unui caz parti-

<sup>9</sup> Dar deși claritatea este un lucru minunat, ea nu este, ca să folosim cuvintele profesorului Price, întotdeauna de ajuns. Rodnicia unei noi generalizări poate adesea să constea în aplicarea ei incertă; dacă limitele sale ar fi tranșante, rigide și indiscutabile, ea ar putea fi cu mult mai puțin sugestivă. În ansamblu, accentul pus pe claritate în toate și *întotdeauna* provine de la cei care dovedesc un interes deosebit fie pentru matematici, fie de a emite enunțuri despre rezultatele științelor naturale mai curînd decît despre evenualele lor dezvoltări ulterioare. Evident că sînt necesare ambele aspecte, ele depinzînd în mare măsură unul de celălalt.



cular; dimpotrivă, se prea poate să merite să fie dezvăluite alternativele principale, în dependență, destul de evident, de natura și importanța problemei.

Rămîne deschisă o problemă ce trebuie pusă la punct înainte de a isprăvi cu această parte. Ea apare implicită în multe dintre cele discutate în acest capitol și anume dacă sîntem îndreptățiți să tratăm enunțurile analitice și sintetice ca fiind cît de cît la paritate. Subiectul în discuție s-a ivit în ultimul capitol, în legătură cu propoziția „O iapă este un cal femelă“. Dacă am fi pus ghilimelele pentru ca să semnalăm că menționăm numai termenul de „«iapă»“<sup>10</sup>, mai curînd decît că îl întrebuițăm și am fi scris în loc „«Mare» înseamnă «cal femelă»“, nu ar fi existat nici o problemă; am fi avut o propoziție sintetică, care este de fapt adevărată (dacă este vorba de limba engleză) — deși, firește, este logic posibil să nu fi fost așa. Dat fiind acest fapt lingvistic însă propoziția analitică corespunzătoare este în mod indiscutabil adevărată; adevărul ei decurgînd, așa cum bine știm, din însuși înțelesul termenului utilizat. Întrebarea este: despre ce poate ea să fie oare? Întrucît, date fiind aceste fapte lingvistice, nu există ocurență posibilă cu care să fie incompatibilă, ea este, așa cum am calificat-o, golită de sens și nu aduce nici o informație despre nimic. E limpede, deci că e puternică tentația de a afirma că propozițiile analitice nu sînt despre absolut nimic. De fapt, cea mai obișnuită ocurență a unei propo-

<sup>10</sup> Motivul pentru garnitura dublă de ghilimele este că eu aci *menționez* — pentru a vorbi chiar despre el — simbolul pe care l-am *folosit* adineauri ca să vorbesc despre altceva; anume cuvîntul pe care l-am întrebuițat pentru cal femelă.

ziții analitice în mod curent este atunci când oamenii<sup>11</sup> se încurcă și cred că spun ceva care face impresie pe când de fapt nu este așa. (Sau intenționează să-și zăpăcească ascultătorii, dând impresia că spun ceva important, pe când ei știu perfect de bine că nu spun). Dar dacă propozițiile analitice nu sînt despre nimic de ce să le singularizăm dintre alte aserțiuni golite de sens ca pe un tip autentic de propoziție?

Un răspuns parțial se poate da, dacă ne raportăm la tradiție. Iar parțial este vorba, fără îndoială, de faptul că există o clasă cuprinzătoare de ceea ce sînt în mod obișnuit considerate a fi propoziții, al căror rol important nu poate fi contestat nici chiar de cei mai puritani dintre empiriști, și anume formulele și teoremele matematicii. Ar fi absurd ca acestea să fie considerate drept pretinse enunțuri care ar fi încercat, dar fără să reușească să dobîndească un conținut empiric. Iar dacă așa stau lucrurile, există de fapt multe alte tipuri de aserțiuni pe care ar fi la fel de absurd să le considerăm astfel. Totuși matematicile sînt de o importanță incontestabilă și covîrșitoare în știință și tocmai asupra științei și-au fixat atenția mulți empiriști. Oricum au existat destule discuții privind modalitatea cea mai adecvată de a descrie natura propozițiilor analitice; pentru a scurta însă din nou povestea, nu prezintă importanță deosebită, oricum nu pentru scopurile de față, ce anume preferăm să spunem, cu condiția numai ca să ne dăm bine seama care este situația și să fim consecvenți în ceea ce privește

<sup>11</sup> Cei interesați în acest punct ar dori poate să cunoască articolul despre *Adevăruri analitice* de D. W. Hamlyn în revista „Mind” din iulie 1956.

felul în care ne-am propus să vorbim despre ea. Esențialul este că adevărul sau falsitatea propozițiilor analitice și sintetice urmează să fie hotărâte pe căi foarte diferite; într-unul dintre cazuri prin raportare la regulile lingvistice sau sistemul de simboluri de care aparține propoziția — sau la stabilirea de atare reguli în cazul că nu ar exista încă o uzanță riguroasă; în celălalt caz prin efectuarea unor observații sistematizate și elaborate după cerințele contextului. Față de acest dictat, s-ar părea că există totuși o categorie de excepții, și anume enunțurile sintetice care se raportează la limbaj, deoarece genul de observații prin care urmează să fie determinat adevărul sau falsitatea lor trebuie să implice ceea ce tocmai am denumit raportarea la regulile lingvistice. Cel mai bun lucru pe care-l putem spune, poate, va fi că, în timp ce o propoziție sintetică despre un fapt lingvistic enunță efectiv că regulile sînt cutare și cutare, o propoziție analitică exprimă numai o astfel de regulă, sau, ca în aproape toate cazurile mai importante, o consecință indirectă a unei reguli sau a mai multora luate împreună.

Să caut să rezum acest nu prea ușor capitol. Am început prin a sugera că pentru foarte mulți, orice impresie ar avea despre definiția din dicționar a cuvîntului „bun“ ca fiind „termenul cel mai general de recomandare, laudă, încredințare,“ întrebuintarea lui în contexte privitoare la morală este legată de ideea de adevăruri morale obiective; adevăruri, adică, întru totul independente de ceea ce ar face sau ar gândi cineva, indiferent cine. Noțiunile de „adevărat“ și „fals“ sînt însă la rîndul lor, legate de noțiunea de „enunț“ (sau „propoziție“). Ne-am îndreptat pentru restul capito-

lului spre considerarea acestei clasificări tradiționale a enunțurilor, în parte pentru că acest de pe urmă termen spre deosebire de „adevărat“ nu constituie centrul unor emoții prea puternice și este deci mai lesne de abordat în primul rând; în parte pentru că este esențială o oarecare familiarizare cu termenii de „analitic“ și „sintetic“ dacă este vorba să fie urmărite orice gen de discuții filozofice moderne.

Felul modern de folosire a acestor termeni este, ca și în cazul termenului de „definiție“, legat de cercetarea lingvistică. Ca un îndreptar, în linii mari, a modului lor de întrebuințare am spus că se poate constata dacă o propoziție analitică este adevărată sau falsă prin simpla raportare la înțelesurile termenilor pe care îi conține, pe când adevărul sau falsitatea unei propoziții sintetice depinde de starea „faptelor“. Propozițiile analitice sînt *apriorice* și necesare, cele sintetice *aposteriori* și întîmplătoare; numai acestea din urmă ne pot da oarecare informații despre lume. Aceia deci care au dorit să susțină că există anumite fapte ce pot fi cunoscute ca adevărate, indiferent de ceea ce ar putea aduce experiența, au fost siliți să vină cu argumentul că pot exista propoziții care sînt sintetice și totuși *apriorice*. Acestei poziții i se opun filozofii empiriști dintre care unii au stabilit un criteriu după care să fie separate propozițiile cu caracter autentic informativ de celelalte care nu au acest caracter; numai acolo unde ar fi posibil să se indice ce fel de observații tind să verifice și ce fel tind să falsifice o propoziție dată, aceasta ar intra în prima categorie. O propoziție al cărei adevăr ar fi compatibil cu orice și fiecare stare de lucruri posibilă, ar fi golită de sens; și dacă nu se poate afirma că adevărul său decurge din

înțelesul termenilor săi, rămîne să fie înlăturată ca izvor de confuzii și vorbărie goală și nimic altceva.

Pe propriul său teren, acest argument este irefutabil, deoarece pentru empirist imposibilitatea unor propoziții sintetice *apriorice* decurge din modul în care el descifrează uzitarea acestei familii de termeni. Însă, deși foarte mare, importanța distincției nu ar trebui totuși supraestimată; adesea poate să nu fie judicioasă, mai ales cînd este aplicată la propoziții luate indiferent de context. Cu toate acestea, ea rămîne o unealtă valoroasă a analizei, putînd fi întrebuintată ori de cîte ori este nevoie ca cineva să fie constrîns — cel care efectuează analiza inclusiv — să dea un enunț clar și precis. În sfîrșit am făcut remarca, că deși pot apărea unele scrupule provenind din faptul denumirii de propoziții analitice (sau enunțuri) dată unor propoziții, care nu enunță în mod nemijlocit nimic, de fapt nu are nici o importanță dacă facem acest lucru, cu condiția ca situația să fie clară. Pot să adaug aici că eu îmi propun să continui această întrebuintare ea fiind și curentă și convenabilă.

#### 4. Dacă judecățile de valoare<sup>1</sup> sînt enunțuri și dacă valorile sînt proprietăți

Acum, că am văzut ce fel de lucruri sînt considerate a fi în general enunțurile, ne aflăm în situația de a privi mai îndeaproape problema, dacă a spune că ceva este bun echivalează cu a face sau nu un enunț. Ceea ce putem afirma pînă aici este că, dacă este enunț, indiferent de care fel, el trebuie, după toate tradițiile, să se preteze întotdeauna să fie deosebit, fie ca sintetic, fie ca analitic. Așa că ceea ce ne rămîne de făcut acum este să examinăm cele două alternative.

Au fost, de fapt, foarte puțini aceia care au luat în serios ideea că judecățile de valoare sînt analitice, în sensul pe care m-am străduit să-l indic. Un lucru e sigur, și anume că o atare interpretare trebuie să fie inacceptabilă pentru acei ce susțin că „adevărul sau falsitatea judecăților morale depinde, în întregime, de natura *obiectelor* la care se raportează“ (Vezi p. 51). Dimpotrivă, aceasta poate fi chiar una dintre modalitățile prin care se indică natura propozițiilor sintetice; adevărul sau falsitatea unei propoziții analitice depinde mai curînd, așa precum ne este cunoscut, de înțelesurile cuvintelor din care ea este constituită. De alt-

<sup>1</sup> În acest stadiu credința mea este că a zice că ceva este bun înseamnă, în mod normal, a face o judecată de valoare despre acel ceva. Vezi capitolul 5.

minteri cu greu s-ar putea spune că o propoziție analitică este despre natura vreunui obiect, deoarece există o oarecare dificultate, așa cum am putut constata, în a afirma că este cît de cît despre ceva. În plus, o dată pe deplin sesizate înțelesurile tuturor termenilor unei propoziții analitice autentice, nu mai poate să existe nici o discuție cu privire la adevărul său. Este prea limpede că, în ceea ce privește judecățile de valoare, nici nu e cazul și nici nu încercăm să-i convin-gem pe cei care nu sînt de acord cu noi prin simpla explicare a întrebuintării pe care o dăm noi înșine limbajului. Ar fi și mai absurd, dacă ar fi posibil, ca cineva să caute să-și reprezinte eforturile de a hotărî ce este de făcut într-o situație cînd ar avea de procedat la o alegere dificilă și inevitabilă, ivită din nedumeriri cu privire la întrebuintarea corectă a limbii engleze.

Acest caz general pare cît se poate de lămurit. Oricum, ar fi bine să luăm ca exemplu, un caz unde încă ar mai putea apărea plauzibil ca o propoziție să exprime o judecată de valoare și să fie totuși analitică. Fie aserțiunea „Omorul este un rău“. Oamenii argumentează cîteodată că nimeni care ar fi pătruns întocmai înțelesul lui „omor“ nu ar putea nega acest lucru; contraaserțiunea „Omorul nu este întotdeauna un rău“ prezintă, spun ei, o contradicție în termeni, pentru că dacă nu ar fi un rău, nu ar putea să fie omor. Dacă așa stă cazul, urmează, în mod sigur și necesar, că dacă ceva este omor, el este un rău și că aceasta este o propoziție analitică, adevărul său decurgînd din felul în care se întrebuintează termenul de „omor“. Dar dacă n-ar fi omor, ce-ar putea să fie oare? Răspunsul cel mai probabil, într-o formă sau alta, este

că e un caz de ucidere justificabilă, adică ucidere în scop de autoapărare, sau sub amenințarea extremei provocări, sau accidentală, și așa mai departe. Cu alte cuvinte, deosebirea dintre un caz de ucidere justificabilă și omor este numai că acesta din urmă este un caz de ucidere nejustificabilă. O dată astfel prezentată situația, ea devine mult mai clară. Propoziția „uciderea nejustificabilă este un rău“ este analitic adevărată — pentru că „nejustificabil“ și rău sînt ambii termeni evaluatori cam de același tip. Pe de altă parte, a afirma categoric că orice ucidere este un rău înseamnă a face o judecată morală, care poate fi și este disputată. Ea nu poate în nici un chip să fie stabilită prin raportare la înțelesul cuvîntului „ucidere“ deoarece în ideea că uciderea nu este în toate împrejurările un rău nu există nimic care să se contrazică pe sine, chiar dacă ați susține că, de fapt ea nu este întotdeauna un rău.

Cuvîntul „omor“, așa cum se întrebuintează el în mod normal, pare deci să conțină două elemente distincte pe care le putem găsi despărțite în expresia „ucidere nejustificată“ și pe care le putem denumi respectiv „descriptiv“ și „evaluator“. Termenul „descriptiv“, trebuie să admitem, are anumite neajunsuri, dar el este menit să denote că cuvîntul „ucidere“, ca să luăm acest anume exemplu, este întrebuintat în scopul raportării într-un mod pe cît mai neutru posibil și cu elemente evaluatoare cît mai reduse, la faptele în speță. (În orice caz, acesta este și el unul dintre acei termeni cu care merită să se familiarizeze omul, avînd în vedere prezența lor frecventă în scrierile filozofilor moderni). Există un număr mare de cuvinte care îndeplinesc această dublă funcție, dar oricum, acolo



unde există impresia că întrebuițarea lor poate duce la confuzii ar trebui să fie întotdeauna posibil să se desprindă o modalitate non-evaluatoare de raportare la faptele propriu-zise. O aserțiune ca: „Omorul este un rău“ se poate spune că este analitică, numai pentru că aceeași evaluare apare în ambele jumătăți; este ca și când ai spune că uciderea care este un rău e un rău.

Totuși se prea poate ca cineva să argumenteze că propoziția „Orice lucru care este nejustificabil este un rău“, și care apare în mod indiscutabil ca analitică, exprimă o judecată de valoare și încă una importantă, întrucât fiind cu totul generală, se aplică nu numai la ucidere, ci și unui număr nedefinit de alte cazuri<sup>2</sup>. Dificultatea cea mai mare cu astfel de argumente este că face impresia că ar angaja la afirmarea că propoziția „Orice rău este un rău“ exprimă și ea o judecată de valoare. Această propoziție, după cum reiese prea evident, nu spune nimic despre nimic, și s-ar părea foarte bizar să se susțină că se exprimă o judecată de valoare acolo unde nu se „judecă“ nimic. Ceea ce, efectiv, nu constituie decât o revenire la faptul că, în timp ce propozițiile analitice sînt lipsite de conținut, judecățile de valoare, dacă sînt totuși ceva, sînt oricum mai mult decât niște ex-

<sup>2</sup> S-ar putea argumenta, firește, că termenii au fost recunoscuți ca figurînd în două contexte foarte diferite și că dacă propoziția ar fi exprimată pe larg, s-ar putea citi „Orice este în mod *legal* nejustificabil este *moralicește* un rău“. A afirma aceasta ar însemna, trebuie admis, să afirmăm ceva substanțial; dar întrucât ar fi cel puțin semnificativă și aserțiunea opusă, propoziția nu ar mai putea în acest caz să fie tratată ca analitică.

presii care dezvăluie modul cum diferite cuvinte se raportează unele la altele. Să presupunem, de exemplu, că atunci când spun „Omorul este un rău“ aserțiunea mea urmează să fie luată ca analitică. Tot ceea ce v-ar putea spune într-un asemenea caz ar fi că ori de câte ori mă refer la un caz de ucidere ca fiind omor, consider uciderea ca nejustificabilă. Dacă nu o consider nejustificabilă, nu voi întrebuința cuvîntul „omor“. Dar pe cînd aserțiunea mea vă va fi spus că întrebuințez termenul de „omor“ în acest fel întotdeauna ca să-mi exprim dezaprobarea, ea nu va fi făcut absolut nimic ca să vă spună de fapt ce fel de ucidere dezaprob. Ea va fi indicat ce înseamnă cuvîntul „omor“, în sensul în care îl întrebuințez eu, dar atît; nu se spune nimic despre ce fel de lucruri dezaprob efectiv și nu se pronunță nici o judecată de valoare.

Există încă o deviză binecunoscută la care ar merita poate să ne referim aci; „Nu se poate niciodată deriva un «ar trebui» dintr-un «este»“. Ea își are originea în anumite observații făcute de David Hume și este, în mod incidental, o temă frecventă de dezbateri între profesorii și studenții în filozofie în procesul prelegerilor și examenelor. În terminologia mai sobră și mai pretențioasă pe care am introdus-o, ea echivalează cu a spune că nici o judecată de valoare nu poate să derive analitic dintr-un enunț factic pur descriptiv. Ceea ce, la rîndul său, este interesant de notat, revine la a spune că nici o judecată de valoare autentică nu poate fi analitică. Căci dacă rămînem pe lîngă refuzul nostru de a socoti expresii care leagă fără să spună nimic termeni de valoare echivalenți drept judecăți morale propriu-zise, trebuie să spunem că în orice astfel de judecăți vor exista cel puțin două

elemente, un element prin care se face raportarea la lucrul despre care este judecata și elementul de evaluare; iar o atare judecată s-ar putea spune că e analitică, numai dacă acest din urmă element s-ar putea zice că este implicat în înțelesul celui dintâi<sup>3</sup>, așa cum „a fi femelă” este cuprins în înțelesul lui „iapă”. Tocmai această posibilitate o respinge fără de compromis deviza.

Cineva care prea a pus la inimă capitolul ultim s-ar putea să vrea să știe dacă această deviză este ea însăși analitică sau sintetică, ceea ce ridică o altă problemă de o importanță fundamentală, căci distincția dintre evaluare și descriere stă la temelia întregii noastre discuții. Totul va depinde în consecință de modul cum facem distincția și dacă reușim să o redăm suficient de deslușit. Acesta este un punct atât de important, încât solicită o discuție amplă și vom reveni asupra lui în capitolele 8 și 9. Între timp însă îmi propun să iau asupra-mi riscul de a fi de bună-credință că dumneavoastră pricepeți această deosebire.

Situația noastră de față este deci că nu putem fi mulțumiți cu ideea, că judecățile de valoare sînt analitice. Posibilitatea alternativă că ele sînt întruchipate în propoziții sintetice a fost luată mult mai în serios de către filozofi de diferite concepții. Chestiunea poate fi abordată pe două căi principale, una directă și una indirectă; și cel mai bun lucru va fi să începem prin adoptarea celei de a doua căi.

Au existat multe discuții, mai cu seamă în decur-

<sup>3</sup> „Înțeles” înscamnă, desigur, regulile care guvernează utilizarea inteligibilă a unui cuvînt sau expresii și nu așa cum e cazul în vorbirea curentă, semnificația generală a lucrului la care se referă termenul.

sul, să zicem, al ultimilor 50 de ani, despre faptul dacă „bunul“ este sau nu un fel de proprietate și dacă da, ce fel anume. Cuvîntul de „proprietate“ este un termen dificil de mînuit ca atîtia alții care au prin tradiție întrebuințări variate, atît tehnice, cît și colocviale. Dar am putea să ocolim poate pentru moment examinarea acestei abordări tehnice, spunînd numai că multora le-a părut cît se poate de normal să presupună că dacă o judecată de valoare este o propoziție sintetică despre un obiect sau un eveniment, funcția sa nu poate fi decît să atribuie acelui obiect sau eveniment o caracteristică sau o proprietate.

A spune că plăcerea este bună înseamnă, după această părere, a spune că în măsura în care un lucru oarecare este plăcut el posedă proprietatea (sau calitatea) de bun; a spune că cruzimea este un rău înseamnă a adăuga ceva important la descrierea (faptică) a unui act sau a unei persoane crude. Acest punct de vedere are avantajul de a fi comparativ deslușit și, mai presus de orice, de a da un sens clar pretenției că adevărul unei judecăți de valoare își are temeiul în natura acelui ceva despre care este vorba — întocmai cum este cazul cu adevărul oricărei alte aserțiuni de existență.

Întrebarea crucială este, firește, cum să decidem dacă un cuvînt sau o expresie dată reprezintă sau nu o proprietate. (Ea este foarte asemănătoare cu întrebarea cum să hotărîm dacă o propoziție este sau nu într-adevăr descriptivă). De cel mai mare ajutor ne-ar fi poate explicația după care ne este permis să vorbim despre proprietăți numai acolo unde putem întrevedea vreun procedeu prin care să decidem dacă un obiect sau un eveniment dat are acea proprietate. Cele două

tipuri de procedee sînt observația directă pe de o parte și calculul sau rutina mai mult sau mai puțin indirecte, pe de alta. În orice situație de dezacord persistent trebuie să încercăm să stabilim dacă opo-  
nentul nostru nu are cumva vreun defect senzorial, dacă nu a priceput greșit sau dacă nu a aplicat greșit procedeul curent — este posibil de exemplu, să fi greșit la vreun calcul matematic — sau dacă nu utilizează, pur și simplu, limbajul într-un alt mod decît noi. Practic, poate să fie extrem de greu de localizat izvorul neînțelegerii, dar, o dată descoperit dez-  
acordul, ar trebui în principiu să fie lichidat. Cu alte cuvinte, dacă dumneavoastră și cu mine nu sîntem de aceeași părere că ceva are sau nu are o anumită pro-  
prietate, și dacă<sup>1</sup> întrebuițăm cuvintele pe temeiul acelorași norme de înțeles, unul dintre noi trebuie că greșim pe undeva. Cînd e vorba de fapte, nu există, în aceste circumstanțe, două posibilități.

Desigur că nu aceasta pare să fie situația la prima vedere, cît privește judecățile de valoare. Acolo unde problemele despre bine și rău constituie tema disputei, dezacordul nostru poate să persiste, chiar dacă am fi satisfăcuți de faptul că amîndoi vorbim același limbaj și că ne-am înțeles asupra tuturor chestiunilor privi-  
toare la observațiile și calculele sau procedeele curente ce trebuie efectuate. Se întîmplă ca oamenii să ajungă la astfel de neînțelegeri de neîmpăcat asupra judecăți-  
lor de valoare chiar și atunci cînd provin din aceeași colectivitate. Dar există, cum prea bine se cunoaște, șanse mult mai mari de neînțelegerere asupra unor pro-

<sup>1</sup> Există, trebuie recunoscut, un foarte mare „dacă“ de după care pot sta la pîndă o mare varietate de probleme.

bleme realmente serioase, dacă venim din alte comunități sau avem antecedente diferite. Problema care confruntă pe oricine vrea să susțină, în aceste condiții, că valorile sînt proprietăți este dacă nu ar fi totuși posibil să se întrevadă vreun procedeu care să permită împăcarea unor astfel de dezacorduri și dacă, orice ar putea crede disputanții, izvoarele de neînțelegere trebuie întotdeauna să conștie într-o discrepanță oarecare, ivită în procesul observației, al calculelor sau al ambelor.

Să încercăm să examinăm foarte succint ce fel de sugestii s-ar putea da în sprijinul unei astfel de poziții. Cît privește observația, ar fi greu de susținut că valorile ar putea fi nemijlocit văzute sau gustate, pipăite, auzite sau mirosite; teza a fost aproape întotdeauna că prezența lor nu ar putea fi detectată decît prin intermediul unui simț special moral sau estetic sau poate prin intuiție sau chiar cu ajutorul rațiunii însăși. Pare însă natural să întrebăm dacă oamenii chiar au aceste simțiri sau intuiții, nu cumva acest lucru ar contribui ca să crească nedumeririle provenite din neînțelegerile persistente privitoare la valori? În definitiv nu există astfel de neînțelegeri care să meargă în paralel cînd e vorba de caracteristicile materiale curențe ale lucrurilor între oameni avînd cele cinci simțuri fizice normale.

Una dintre cele două poziții principale de pe care este întîmpinată această obiecție în mod obișnuit este să se accepte realitatea cum că există adesea ezitare și dezacord în recunoașterea valorilor, susținînd însă că acest lucru este ceva ce trebuie învățat atît prin exercițiu, cît și prin precept, și că nu numai individul, ci chiar colectivități întregi, și poate chiar toată omenirea trebuie să treacă prin procesul de edu-

cație. Ca exemple care ne stau imediat la îndemână sînt adesea citate cazurile degustătorului de vinuri și criticului de artă, căci și unul, și altul trebuie să treacă printr-o îndelungă perioadă de ucenicie și instruire. Cealaltă posibilitate principală este a susține că, de fapt, în probleme fundamentale există mult mai multă înțelegere decît neînțelegere. Tabuurile în legătură cu incestul sînt adesea date ca exemple în sprijinul acestui argument, fiindcă, așa ni se spune, el este privit ca ceva rău chiar de către cele mai primitive dintre triburi. Un alt argument care se aduce nu arareori în sprijinul acestui punct de vedere este că deși diferite popoare ar putea să nu cadă de acord asupra chestiunii secundare cu privire la ce fel de conduite sînt rele și care sînt bune, cu toatele sînt de acord în problema fundamentală că este necesară o distincție între o bună conduită și una rea. În sfîrșit există posibilitatea de a face apel la distincția, cu care sîntem familiarizați, dintre scopuri și mijloace. Toată lumea recunoaște că putem elogia ceva ca mijloc către un scop oarecare fără a ne angaja în nici un fel de evaluare a acelui scop considerat ca atare; și de altfel, că ceea ce poate constitui cel mai bun mijloc către un scop, într-un context anumit, poate fi cît se poate de puțin adecvat ca mijloc spre acel scop, în alt context. Așa că mulți filozofi au vrut să explice marea varietate de lucruri pe care oamenii le denumesc „bune“, zicînd că aproape întotdeauna acestea sînt stări a ceva sau a altceva prețuite ca mijloc. Există multe scopuri posibile și chiar și mai multe mijloace posibile; dar, continuă argumentația, există sub această varietate numai puține scopuri care să posede proprietatea de a fi bune și care sînt, în general, recunoscute ca atare.

Dacă am accepta acest din urmă argument, am putea, în mod foarte plauzibil, să explicăm dezacordurile cu privire la judecățile de valoare ca fiind datorite mai puțin unor neajunsuri în observație, cât a unora de calcul. Deoarece printre scopurile care au fost propuse ca temeiuri pentru toate judecățile de valoare secundare sînt, ca să luăm cele mai binecunoscute, trei exemple, „plăcerea“, „cea mai mare fericire a celor mai mulți“, și „orice lucru a cărui existență sau apariție este în acord cu voința lui Dumnezeu“. E evident însă că pot exista dificultăți enorme în modul de a calcula care dintre două acțiuni incompatibile vor avea, dacă sînt alese, consecințele care duc în perspectiva timpului la cea mai mare fericire a celor mai mulți; sau în a hotărî între argumente teologice rivale cu privire la ceea ce este sau ceea ce nu este în conformitate cu voia lui Dumnezeu. Așa că, punînd toate aceste argumente la un loc, s-ar putea preconiza ideea că există, de fapt, foarte puțină neînțelegere între oameni care au experiența și înțelepciunea necesară în privința puținelor scopuri foarte generale care stau la temelia conduitei noastre, dar că dincolo de atingerea acestor scopuri există mult loc pentru adevărate neînțelegeri.

Există, e inutil să mai spunem, o mare mulțime de lucruri care s-au spus și se pot spune în defavoarea unor propuneri de genul acesta. Trebuie să menționăm cîteva dintre ele aici, deși în mod nesistematizat și fără a intra în amănunte; căci efectiv nu merită să ne angrenăm cu tot dinadinsul în controversele care se desfășoară tocmai în jurul acestor puncte. Pe scurt deci, în primul rînd nu există nici o înțelegere deplină sub aspectul universalității chiar și a unor con-



vingeri cum ar fi aceea că incestul ar reprezenta un rău. Oricum, se adaugă adesea, există explicații sociologice sau psihologice perfect valabile în sensul dezaprobării sale în general, așa încît nu e nevoie să fie postulate facultăți misterioase în vederea punerii sub observație a unor proprietăți insesizabile pentru care nu există vreo dovadă valabilă. În al doilea rînd, analogiile cu degustătorul de vinuri și criticul de artă induc în eroare. Fie că scopul criticului de artă este sau nu este să scoată în relief anumite proprietăți estetice specifice, acest lucru rămîne foarte discutabil și, oricum, tocmai unul dintre punctele în dispută. Cît despre vin, a fi în stare să deosebești vechimea și originea diferitelor buchete este una și a le rîndui în ordinea meritului cu totul altceva; este departe de a fi clar că al doilea lucru implică descoperirea unor proprietăți oarecare în plus față de acelea care ar fi fost justificative pentru primul. În al treilea rînd, cu totul aparte de dificultățile de calculare a tuturor consecințelor unei acțiuni, dacă am vrea să facem acest lucru, în multe cazuri cînd este vorba de luat o hotărîre morală nu ne apucăm de fapt de loc să facem calcule, ci mai curînd luăm o atitudine, preferînd să neglijăm consecințele. În al patrulea rînd, a spune că toată lumea face distincție între bine și rău, chiar de ar fi așa, înseamnă a nu spune altceva decît că toată lumea are preferințe. În rîndul al cincilea, și mai indiscutabil, există o părere veche și foarte demnă de luat în seamă, anume că a afla natura moralei este a învăța cum să te porți în societate și nu are nimic de a face cu dezvoltarea unui foarte fin spirit de observație.

Nici unul dintre aceste contraargumente, de bună seamă, nu dovedește de fapt că valorile nu sînt proprietăți ale obiectelor sau ale evenimentelor. Ele încearcă mai curînd să arate cît de puțin motivată este în acest context discuția despre proprietăți și să scoată în evidență unele dintre dificultățile implicate în acest caz. Unele persoane, de fapt, care au dorit să se cramponeze cu orice preț de punctul de vedere că valorile sînt proprietăți, au fost totuși într-atît de impresionate de aceste dificultăți, încît s-au străduit să interpreteze judecățile de valoare drept enunțuri despre reacțiile interlocutorului; spre exemplu „Acest obiect are proprietatea de a fi apreciat de mine,” ceea ce nu ar exclude posibilitatea ca el să aibă totodată proprietatea de a „fi dezaprobat de dumneavoastră”. Acum, în general, s-ar putea admite că aceasta este o propunere cît se poate de neplauzibilă. O dată pentru că atunci cînd sîntem în dezacord cu judecățile de valoare ale altora, nu le disputăm pe temeiul că ei ar minți sau că ar fi eronați în privința celor pe care în realitate le aprobă. Oricum, o teorie care s-ar ocupa cu astfel de proprietăți neverosimile ca „fiind dezaprobat de dumneavoastră” ar putea rămîne sub semnul inițial, fără însă a-și păstra nici una dintre pozițiile pe care le-a deținut la origine. Dacă nu putem spune că valorile sînt proprietăți ale evenimentelor și obiectelor care ne stau în atenție, am putea la fel de bine să acceptăm situația că ar fi mai potrivit chiar nici să nu fie denumite „proprietăți”.

După mine, aceasta este chiar soluția cea mai bună. Mă îndoiesc însă că argumentele pe care le-am propus pînă aici ar pune punct discuției pentru cîeva care nu a fost deja convins pe alte temeiuri. Există,

trebuie să recunoaștem, o anumită ușurință în propunerea după care ne este „permis să vorbim despre proprietăți numai acolo unde putem întrevădea vreun procedeu prin care să decidem dacă un obiect sau un eveniment dat are sau nu o proprietate“. (Vezi p. 82). Cu totul aparte de multe enunțuri despre trecutul foarte îndepărtat pentru care nu poate fi preconizat nici un procedeu în vederea verificării adevărului, se prea poate deseori întâmpla ca o aserțiune cu privire la care o generație nu poate concepe nici un mijloc de verificare, să fie supusă de generația următoare unei probe empirice. În atare cazuri, ceea ce importă nu poate fi faptul dacă sîntem sau nu în stare în orice moment să concepem vreun procedeu prin care să poată fi probat practic un enunț, ci dacă putem ști ce anume ar fi sau ar fi fost diferit, dacă s-ar putea sau s-ar fi putut efectua anumite observații. Aici însă, revenim la situația generală, privitoare la propozițiile sintetice, deoarece ultima remarcă ar fi putut să reiasă direct din discuția din capitolul anterior. Este timpul deci de a relua pe loc această chestiune.

Vă reamintiți, desigur, din ultimul capitol că toate propozițiile sintetice sînt prin însăși natura lor *aposteriori*; ceea ce vrea să însemne că adevărul sau falsitatea lor depinde, în ultimă instanță, de rezultatele observației, de natura faptelor „despre“ care sînt propozițiile. Dar, dacă încercăm acum să vorbim despre judecățile de valoare ca fiind *aposteriori*, vom obține rezultate surprinzătoare. Căci a afirma că adevărul sau falsitatea unui enunț este în funcție de natura faptelor este egal cu a afirma că este, în principiu, în orice caz, susceptibil de a fi răsturnat de observarea lor. Dar ce observație posibilă ar putea conta drept

evidență împotriva aserțiunii că a ucide pentru a ucide este un rău? A persevera în căutarea unui exemplu de ucidere de dragul uciderii care s-ar putea dovedi a fi o excepție la această regulă nu are mai mult sens decât urmărirea unui meci de cricket, așteptând să pice omul care s-ar putea să marcheze scor nul, fără să realizeze un duck. (Cazul ar fi întocmai, de bună seamă, și în ceea ce privește aserțiunea că uciderea de dragul uciderii este un lucru just. Oricum, ar fi fără noimă să se insiste, pur și simplu, ca cineva care ar gândi astfel să caute să urmărească nenumărate astfel de ucideri în nădejdea că ar putea eventual să repereze una care să fie un rău). În mod similar, oricare ar fi considerentele prin care poate fi susținută o judecată de valoare, ar fi în adevăr fără noimă să se propună ca țintă confirmarea sa prin efectuarea de experimente. Nu poate fi vorba de așteptat ca să se constate dacă următorul caz de ucidere gratuită este un rău; știm cu anticipație că așa trebuie să fie<sup>1</sup>. Putem concepe că observații ulterioare ar putea să răstoarne cele mai întemeiate păreri despre chestiuni în materie de fapte; (ideea propusă, adică, nu se contrazice pe sine sub raport logic). Dar dacă cruzimea gratuită este considerată un rău, nu are sens să se sugereze că vreo eventuală viitoare observație ar putea dezvălui un caz de cruzime gratuită care să fie un bine.

Există trei categorii a ceea ce ar părea să fie excepții față de cele afirmate tocmai, astfel că aş face mai bine să spun un cuvânt despre fiecare. În primul

<sup>1</sup> Sau nu, în funcție de caz, în acord cu principiile pe care le deținem.

rînd, cineva poate să aprobe sau să dezaprobe un lucru, pentru că nu și-a dat perfect seama fie cum este în realitate acel lucru, fie care vor fi consecințele lui. De exemplu, unii care sînt de acord cu pedeapsa capitală ca mijloc de intimidare, ca pedeapsă exemplară, nu ar mai fi de aceeași părere dacă s-ar putea să fie convinși că aceasta nu are efectul scontat; iar alții care au aprobat de la depărtare războiul (eventual ca teren potrivit pentru exercitarea calităților bărbăției), nu l-au mai aprobat după ce au făcut cunoștință cu el mai îndeaproape. Ceea ce dovedește aci experiența, însă este că judecata de valoare inițială a fost fundamentată pe o înțelegere greșită sau inadecvată a faptelor. De altminteri, faptele o dată dezvăluite nu *obligă* pe nimeni să-și schimbe hotărîrea, așa cum faptele despre cutiile de poștă din Franța nu ar *sili* pe nimeni să retracteze, dintre cei care anterior făcuseră aserțiunea, că toate cutiile de scrisori din Europa sînt roșii. În ultimul paragraf nu m-am gîndit să propun ideea absurdă că judecățile de valoare sînt întru totul independente de fapte, ci că ele nu sînt nici întru totul dependente de ele și că o dată constatarea făcută, că faptele sînt mulțumitoare, nu are nici un rost să se aștepte alte cazuri de același gen pentru a ne convinge că este valabilă aceeași judecată de valoare.

Al doilea tip de excepție implică un punct de vedere oarecum asemănător. Există momente cînd nu putem evita o ciocnire de principii, subordonarea unui principiu moral altuia. Cineva ar putea, de pildă, să aibă convingerea și că făgăduielile trebuie întotdeauna respectate și că apărarea vieții altora ar trebui întotdeauna pusă mai presus de orice alte considerente;

și în mod absolut cinstit să nu se fi gîndit la posibilitatea că aceste două principii ar putea cu cine știe ce prilej să se ciocnească, pînă ce faptele nu l-ar fi pus tocmai într-o astfel de situație neplăcută. Într-un asemenea caz există într-adevăr un sens în care chiar observarea acelor fapte obligă la o revizuire a unui principiu moral, dar iarăși aceasta nu este de aceeași natură ca atunci cînd faptele impun revizuirea unui enunț faptic. O propoziție sintetică empirică obișnuită se pretează, în principiu, la falsificare, fiindcă trebuie să excludă, dacă este adevărată, o stare de lucruri dată, și este imposibil de garantat decît pe temeiul observației că o atare stare de lucruri nu a apărut sau nu va apărea. Un principiu moral, pe de altă parte, acela că „a nu-și ține făgăduiala este un rău“ nu este în sine incompatibil cu nici o serie de observații; poate, în schimb, în anumite împrejurări să fie incompatibil cu alte principii morale. Simpla observare a acestor împrejurări însă nu poate determina care dintre cele două principii ar trebui să aibă prioritate. Faptele pot fi de așa fel, încît logic să oblige la abandonarea unei aserțiuni empirice, dar în timp ce descoperirea că două principii morale se pot ciocni poate reieși din descoperirea anumitor situații de fapt, iar acestea pot impune slăbirea *unuia* dintre principii, ele nu pot dicta care din două va fi acela. Cu alte cuvinte, „adevărul“ unei judecăți de valoare rămîne cu totul independent de orice observații factice posibile luate aparte. Oricum, deși s-ar părea că un principiu general ar lăsa loc pentru excepții, întotdeauna am putea zice, dacă am vrea, că acest lucru ar proveni din faptul că principiul ar fi prea general formulat. Este astfel posibil și poate chiar mai bine să se spună nu

că faptele au adus la lumină o excepție la principiul nostru, ci că ele ne-au impus să-l reformulăm într-o formă mai restrînsă. Ceea ce putem afirma acum este că e rău să nu îți ții făgăduiala dată în împrejurări de un anumit gen, cînd, de exemplu, nu este în joc apărarea vieții altora; dar dacă ar fi un rău în orice împrejurări date să nu-ți ții făgăduiala, sîntem obligați să considerăm acest lucru ca valabil pentru toate celelalte situații de exact același gen. Față de acestea nu poate exista nici un fel de excepție, indiferent care ar fi ea.

În al treilea rînd, se avansează adesea ideea că principii care pot fi valabile pentru o colectivitate de un anumit gen, într-o perioadă de timp dată, pot fi cu totul nepotrivite pentru o altă colectivitate, într-o altă perioadă de timp; de pildă, că date fiind circumstanțele, modul de viață și aspirațiile unei colectivități, principiul sanctității vieții umane poate fi valabil pentru acea colectivitate, dar cu totul irelevant pentru felul de viață al unei alte colectivități, în împrejurări diferite și avînd alte aspirații. Sub acest aspect „relativ“, nu ar fi lipsit de sens să se propună că deși cruzimea, ca atare, nu se integrează în momentul de față în formele de viață socială, nu este exclus ca ea să se încadreze în vreo altă orînduire socială; și, pe acest temei, aserțiunea că o atare cruzime este un rău ar putea să reiasă că se raportează la situația dintr-o anumită orînduire socială. O altă interpretare ar putea fi aceea că, în împrejurările de față, cruzimea gratuită stă în calea unui scop social general, ca armonizarea, în general, a intereselor colectivității, pe cînd în alte împrejurări ar putea contribui la realizarea acestui scop; pe acest temei aserțiunea ar privi relații

faptice de la mijloc la scop. Dar, și așa, și așa, ea este numai transformată într-o propoziție sintetică, încetînd a mai fi tratată drept judecată de valoare; exceptînd în măsura în care vorbitorul consideră armonia de interese dintr-o colectivitate drept scop just și adecvat în sine, dincolo de oscilările relative cărora le sînt subordonate orice mijloace spre acel scop — și deci în afara acestei a treia clase de excepții relative.

În sfîrșit, lăsînd deoparte excepțiile, ce ar fi dacă s-ar respinge de-a dreptul argumentul meu, cum că judecățile de valoare nu se pretează la verificare prin experiență de aceeași manieră directă ca enunțurile fap-tice? Nu s-ar putea oare spune că cruzimea, de dragul cruzimii, ar putea o dată să aibă proprietatea de rea și altădată să nu o aibă, întocmai cum cutiile de poștă sînt uneori, dar nu întotdeauna, roșii? Folosind acest limbaj neobișnuit de „a avea“ și „a nu avea proprietăți“, propunerea ar putea pentru moment să pară valabilă. Dar considerați o propoziție ca „aceste două acțiuni sînt virtual întocmai de același tip, numai că una este bună și cealaltă rea“. Aceasta este cu siguranță o propoziție imposibilă. Se poate ca aserțiunea cum că cruzimea de dragul cruzimii este un rău să fie prea generală și să găsim că e mai prudent să o specificăm de o manieră mai restrînsă; am putea vorbi despre „cruzime fără rost în situații de anumite genuri“. Dar oricum am specifica acțiunea pe care este cazul să o condamnăm, nu se poate nicidecum în același timp să fie admisă posibilitatea unei alte acțiuni întocmai în sensuri relevante, care de data aceasta să fie nu un rău, ci un bine. (De altfel, am și atins



în mod substanțial aceeași idee cu două paragrafe în urmă).

Faptul că judecățile de valoare par a fi în acest mod universale și că există ceva absurd în propunerea că ele ar fi *aposteriori* sau condiționate de ceea ce, după toată evidența, este realitatea a condus deci pe mulți filozofi nerăbdători să susțină că ei aduc informații factice autentice, să pretindă că ele sînt nu numai sintetice, ci chiar *apriorice*. Sintetice pentru că sînt despre lume; dar *apriorice* pentru că sînt într-un fel important independente de ea. Nu avem decît să ne referim în urmă la capitolul premergător, pentru a vedea cum trebuie să le fi apărut această pretenție celor angajați în stabilirea unui criteriu după care să fie recunoscute enunțurile empirice autentice. Nu numai că a părut greșită, dar a constituit o contestare a însăși temeliei filozofiei lor. (Dacă vă amintiți, nu era nevoie decît de un singur caz de propoziție *apriorică*, pentru ca întregul sistem să fie discreditat). Reacția lor față de această provocare a fost categorică din cale afară. Dacă judecățile de valoare nu sînt nici analitice, nici *aposteriori*, ziceau ei, atunci propozițiile în care apar a fi ele întruchipate nici măcar nu sînt propoziții autentice; ele nu sînt decît pseudopropoziții, care trebuie privite ca nesemnificative sau nonsens.

Acest mod exagerat sau paradoxal de a prezenta situația a avut anumite consecințe nefaste. Dacă acceptăm că orice enunț trebuie să poată fi deslușit ca analitic sau sintetic și în același timp, că judecățile de valoare nu se încadrează în niciuna dintre aceste categorii, urmează atunci, pur și simplu, că o judecată de valoare nu poate conta de fel ca enunț. Aceasta, așa cum urmează să reamintim de îndată, este o concluzie

cu care nu toți s-au putut împăca. Dar a susține că orice rostire care nu este nici enunț de existență și nici nu exprimă poate o propoziție analitică trebuie de aceea, să fie nesemnificativă nu este numai menită să șocheze, dar este și un fals patentat. (Adică, firește, dacă cuvântul „nesemnificativ“ urmează să fie luat în vreun sens normal și nu ca termen tehnic echivalent pur și simplu cu o „propoziție nici analitică, nici sintetică“). Drept rezultat, caracterul real al situației a fost estompat și adesea denaturat, iar nevoia pentru un nou gen de analiză s-a pierdut în zarva acuzațiilor de iresponsabilitate morală. Efectiv, „verificaționiștii“, căzînd grabnic de acord că anumite feluri de nonsens ar fi mai importante decît altele, au căutat să dea unele explicații alternative cu privire la funcția judecăților morale. Ele sînt, au spus ei, în parte ca exclamațiile care manifestă părtinire sau nepărtinire, așa cum ar fi de pildă „Bau!“ sau „Uraa!“; și în parte ca imperativele care îndeamnă pe alții să adopte atitudini similare. Aci nu este momentul cel mai nimerit de a discuta diferitele obiecții care s-au ridicat în fața implauzibilității acestei doctrine și toate încercările la care s-a recurs pentru a se veni în întîmpinarea acestor obiecții. Este însă interesant de notat din toate acestea că, în general, s-a socotit că logica nu s-ar ocupa decît de două feluri de enunțuri și că studiul judecăților de valoare trebuie, în consecință, să cadă în afara domeniului logicii. Ceea ce explică în bună măsură relativa lipsă de interes pe care acești filozofi o manifestă față de judecățile de valoare. Punctul principal de reținut este, însă, că faptul că judecățile de valoare par a nu fi nici analitice, nici sintetice duce la concluzia că ele nu pot

fi clasificate ca enunțuri; și de aci, natural, la o oarecare nedumerire cu privire la sensul în care ele pot fi adevărate sau false.

Mai există un punct important de adăugat. Încă o dată, nu aş pretinde că argumentele pe care le-am prezentat pînă aici dovedesc realmente că nu sînt întruchipate în propoziții sintetice judecări de valoare. Efectul argumentelor mele este cumulativ, dar chiar și așa, dacă cineva este destul de ingenios, încă mai poate veni cu destule contrasugestii pentru a stăvili alte acțiuni care să ducă la tărăgănări. Așa încît să presupunem o clipă că admitem că „bunul” este denumirea unui gen de proprietate și că o judecată ca „bunăvoința și toleranța sînt bune” prezintă o propoziție sintetică. Cum rămîne atunci cu distincția dintre evaluare și descriere și deviza că „nu se poate nicicînd deriva un «ar trebui» dintr-un «este»”? Deoarece, desigur, a atribui o proprietate unui lucru înseamnă a descrie acel lucru ca fiind cumva. Cînd descopăr că apa are proprietatea de a fi conductoare de electricitate adaug ceva la cele cunoscute despre apă, la felurile în care ea poate fi descrisă cu acuratețe. Dar o descriere pură a faptelor ar trebui, în principiu, să fie neutră, neimplicînd nimic despre ceea ce ar trebui să se facă și lăsînd deschisă întrebarea dacă e vorba să fie aprobată sau dezaprobată starea de lucruri descrisă. „Dacă așa stau lucrurile, așa să fie”, am putea noi zice, „ceea ce nu mă obligă prin sine să le aprob”. A spune însă că ceva este bun înseamnă tocmai a se angaja la aprobare; a spune că este corespunzător avînd în vedere cele ce ar trebui să se facă. Cel puțin așa stau lucrurile dacă dicționarul are dreptate cum că „bun” este termenul cel mai

general de recomandare în limba engleză. Dacă, în ciuda acestor lucruri, se insistă că bunul este o proprietate și că a spune despre un lucru că este bun înseamnă, în esență, a da informații descriptive despre el, vom avea nevoie de alte mijloace de recomandare a celor o dată descrise. Nu putem beneficia concomitent de ambele sensuri. Astfel, recunoașterea acestei distincții dintre ceea ce am denumit, într-un chip nu prea satisfăcător, evaluare și descriere este fundamentală.

Partea de amănunte a acestui capitol a fost destul de complicată, dar punctele principale ar trebui să ne rămână clare. Reiese că ar fi dificil și neplauzibil să fie tratate drept analitice sau sintetice judecățile de valoare autentice. Ele nu pot deci să fie enunțuri, dacă considerăm termenul în raport cu această clasificare tradițională. Astfel, am dat răspuns întrebării noastre preliminare. Ceea ce ne readuce la problema de interes mai pregnant privind sensul, dacă există, în care se poate afirma că ele sînt adevărate sau false. Majoritatea celor care au vrut să susțină că ele pot fi adevărate sau false într-un sens ce pare a fi de-a dreptul obiectiv au socotit că o valoare trebuie să fie un fel de proprietate. Dificultățile care stau în calea susținerii acestui punct de vedere sînt, precum am constatat, parte integrantă a dificultăților care stau în calea părerii că judecățile de valoare sînt propoziții sintetice; și întîmpină, în ultimă analiză, obiecția fundamentală că el este incompatibil cu recunoașterea distincției dintre descriere și evaluare. Natura acestei distincții este cel mai important dintr-o seamă de puncte ridicate în acest capitol și la care vom mai reveni ulterior.

## 5. Înțelesul lui „bun”

Discuția principală din ultimul capitol s-a purtat în sensul că judecățile de valoare nu pot fi considerate nici ca sintetice, nici ca analitice și nu pot deci fi socotite enunțuri. Se pune pe loc întrebarea: dacă ele nu-s enunțuri, ce sînt? Este evident o ineptie să spui că dacă nu sînt enunțuri atunci ele nu au chiar nici o semnificație și, așa precum am afirmat, părerea primilor empiriști, că de fapt acesta este cazul, nu a avut o viață lungă — dacă, efectiv, aceasta fusese cumva menită vreodată să fie luată ad literam. Nu va fi posibil nici în acest capitol mai mult decît a fost în ultimul să ne încumetăm să mergem pe urmele istoriei moderne a filozofiei moralei, de pe vremurile acestor teorii extremiste și pînă în ziua de azi. În loc de această mă voi strădui să prezint conturul unei păreri alternative foarte mult discutate în ultimii cîțiva ani. Nu voi încerca să fac o expunere a vederilor nici unui filozof anume; dar considerațiile mele sînt, desigur, foarte mult influențate de părerile domnului R. M. Hare, a cărui operă în domeniul filozofiei moralei este cel puțin tot atît de importantă ca a oricărui alt filozof din ultima vreme.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vezi în special cartea sa *Limbajul moralei*. Domnul Hare nu poartă, desigur, nici o răspundere pentru modul simplificat și poate schematic în care fac uz eventual de unele dintre ideile sale.

Putem porni de la faptul simplu privind judecățile de valoare tipice asupra cărora ne-am oprit de două ori, spre sfârșitul ultimului capitol. Anume acela că în timp ce are sens să spui despre două obiecte că sînt întru totul identice, cu o excepție, și anume că unul este roșu și celălalt nu e, este fără noimă să spui despre două lucruri oarecare că sînt exact identice cu unica excepție că numai unul dintre ele este bun. Aceasta din cauză că în timp ce folosirea unui termen ca „roșu” este suficientă pentru a marca o deosebire faptică între două obiecte (sau evenimente, etc.), folosirea unui termen ca „bun” nu ajunge. Dacă ne spune cineva că a pictat două tablouri, dintre care numai unul este bun, sîntem în mod firesc îndemnați să-l întrebăm care este deosebirea dintre ele. Să presupunem că el ar replica „tocmai aceasta este deosebirea, că unul este bun și celălalt nu e”; cei mai mulți oameni ar găsi acest lucru de neînțeles. Noi nu putem pricepe valorile deosebite pe care el le acordă acestor două tablouri decît presupunînd că ele se întemeiază pe vreo diferență faptică între ele, o deosebire care poate constitui motivul — bun sau rău, după caz, căci nu sîntem obligați să-l acceptăm — care a condus la evaluări diferite. Dacă nu există deosebire faptică, nu există temei pentru o evaluare diferențiată.

Faptul că întrebuintarea *primară* a cuvîntului „bun” nu este descriptivă, adică faptul că cuvîntul nu se întrebuintează în *primul rînd* pentru a indica caracteristici factice de nici un fel ale obiectului sau evenimentului care este judecat ca fiind „bun”, se poate demonstra cel mai bine, considerînd, așa cum am procedat chiar, un caz unde două obiecte sînt comparate

în mod explicit. Dar chiar și când nu este implicată o comparație explicită, folosirea primordială a lui „bun“ încă rămâne nedescriptivă. Un fel în care se poate demonstra acest lucru este următorul. Să presupunem că, fără să vreți, mă auziți spunând că ceva este bun fără să știți despre ce fel de lucru vorbesc. Faptul că m-ați auzit spunând acestea nu vă va spune chiar nimic despre ce fel de lucru este vorba și, întrucât prin natura cazului nu puteți ști din ce punct de vedere vorbesc, nu aveți nimic pe ce să vă înțemeiați care să vă ajute să recunoașteți obiectul în discuție. Comparați cu aceasta situația în care, fără să vreți, m-ați auzit zicând că ceva este roșu. Ceea ce este indubitabil foarte departe de a fi o descriere a ceva, dar cel puțin comunică o informație despre un fapt, o informație descriptivă. Oricum ați putea afirma în mod hotărât despre orice lucru care nu ar fi roșu că nu despre el am vorbit. Dar acest lucru nu înseamnă că atunci când mă auziți denumind un lucru bun dumneavoastră nu sesizați înțelesul celor spuse, dimpotrivă, ați înțelege perfect de bine că eu pun un destul de mare preț pe un lucru sau altul, chiar dacă nu ați ști ce recomand sau de ce îl recomand astfel. Așa încât chiar într-un context unde nu se transmite nici un fel de informație despre fapte, „bun“ încă își are înțelesul deslușit de recomandare.

S-ar putea să ne vină într-ajutor aici referirea la o distincție pe care o face Hare, având în vedere o astfel de împrejurare, între înțeles și criterii. *Înțelesul* unui termen ca „bun“ constă în funcția sa de evaluare sau recomandare; *criteriile* sînt caracteristicile faptice la care cineva este obligat să se raporteze pentru a susține o evaluare, dacă i se contestă. De

exemplu, cînd vă spun că rulează un film foarte bun la cinematograful din cartier săptămîna aceasta, indic faptul că aprob acest film<sup>2</sup>; dacă continui să vă explic în mod explicit ce anume gen de film este acesta, atunci vă dau criteriile pe care mi-am fundamentat părerea că filmul e bun. Criteriile mele cu privire la filme bune pot, desigur, să fie diferite de acelea ale omului de lîngă mine, și chiar în propriul meu caz, criteriile mele privind filmele sînt, e limpede, total diferite atît de criteriile mele privind o masă bună și criteriile privitoare la o bună comportare socială. Astfel, în acest sens al cuvîntului „înțeles“, „bun“ înseamnă același lucru cînd îl aplic, ca să mă refer în urmă la exemplul din capitolul 2, fie la cidru, fie la argumente; criteriile sînt ceea ce diferă în cele două cazuri.

Dacă în orice context cunoașteți pe ce temei îmi bazez evaluarea, dacă, adică, știți care sînt criteriile pe care în mod obișnuit îmi fundamentez acea anume evaluare în acel anume context, apoi, cu siguranță, că evaluarea mea va comunica și informații factice. Dacă,

<sup>2</sup> Notați că a indica aprobarea mea nu este același lucru cu a enunța că aprob. S-ar părea că este o distincție pedantă, dar vă veți reaminti că în capitolul dinainte ne-am referit la părerea absurdă că judecățile de valoare ar fi un fel de enunțuri despre vorbitor; și a afirma despre această părere că este absurdă nu e nici o exagerare. Nici un argument nu poate avea loc privitor la adevărul unui enunț decît prin raportare la obiectul enunțului. Dar, așa după cum am spus, nu discutăm despre judecăți de valoare ca și cînd ar fi enunțuri despre vorbitor. Dacă „enunț“ este unul dintre cuvintele cheie în discuția noastră, trebuie, evident, să fim cu mare grijă față de modul cum întrebuițăm alte cuvinte ale aceleiași familii, ca, de pildă, verbul „a enunța“.



întîmplător, cunoașteți genul de filme pe care le aprob, atunci spunîndu-vă că aprob un film eu, în realitate, vă voi spune ceva despre ce fel de film este acela, cu toate că nu acesta este elementul expres al observației mele. Reversul este, desigur, de asemenea adevărat; dacă vă spun explicit ce gen de film este, atunci dacă sînteți familiarizați cu pretențiile mele în această materie, vă voi fi indicat prin descrierea mea, fără a exprima explicit acest lucru, dacă îl aprob sau nu. Există, așa precum am remarcat deja în capitolul 4, cuvinte cu precădere descriptive care, întrucît anumite norme sînt larg recunoscute, transmit de regulă o anumită informație evaluatoare; un cuvînt ca: „escroc“ este întrebuintat în mod normal atît pentru a descrie, cît și pentru a dezaproba totodată. Nu există niciodată o graniță precis delimitată între termenul evaluator și termenul descriptiv. Așa cum arată Hare, cînd normele devin foarte rigide și o chestiune de convenție strict socială, atunci cuvintele care au fost cîndva termeni de evaluare pot realmente să se preschimbe în termeni cu o funcție primordial descriptivă. Hare discută exemplul unui ofițer pentru care termenul de „băiat bun“ este doar o manieră prescurtată de a descrie pe cineva ca fiind un jucător capabil de polo, un pasionat vînător de mistreți și alte lucruri similare. Orice persoană nouă intrînd într-o astfel de comunitate i-ar putea accepta limbajul și îndeosebi genul de întrebuintare care s-a dat expresiei „băiat bun“, fără să aibă de gînd întotdeauna sau fără să fie înțeleasă de fiecare dată ca avînd de gînd ca prin aceasta să-și manifeste aprobarea fie despre jucătorii de polo capabili, fie despre vînătorii pasionați de mistreți. În adevăr, acest soi de

colectivitate se poate lesne schimba în așa fel, încît aproape nimeni cu excepția celor mai vechi membri, să nu mai continue să aibă păreri aprobatoare despre oameni pe acest anume temei, în timp ce totuși continuă cu toții obișnuința de a întrebuița termenul de „băiat bun“ în același mod descriptiv. În unele cazuri curioase, un termen de valoare poate mai întîi să se convenționalizeze într-o formă descriptivă, iar apoi printr-o schimbare a normelor, fie generală, fie cu referire la un anume context, să dobîndească chiar semnificația evaluatoare tocmai opusă aceleia pe care a avut-o inițial; un foarte bun exemplu în acest sens este felul cum unii copii i-ar descrie cu dispreț pe alții drept „papă-lapte“<sup>3</sup>. În ciuda acestora însă, funcția primară sau înțelesul lui „bun“ rămîne de a evalua sau, mai specific de a recomanda; nimeni nu ar fi denumit „papă-lapte“ dacă comportarea sa nu ar fi de așa natură, încît să fie de așteptat ca o anumită categorie de adulți să o recomande în mod normal.

Natural că dacă întrebuițăm cuvîntul „înțeles“ numai în acest sens, noi îi impunem, într-o măsură oarecare, o definiție stipulatorie. Insuși faptul că mulți oameni spun că „bun“ înseamnă ceva cu totul diferit, cînd este vorba de cidru de ceeaa ce înseamnă cînd este vorba de argumente este îndeajuns ca să dovedească cum că, în limbajul obișnuit, există un sens al cuvîntului „înțeles“, în care ei au dreptate. Limbajul obișnuit este, la urma urmei mai mult sau mai puțin limbajul pe care îl vorbesc oamenii obișnuiți. Oricum, vom fi justificați în a stipula o întrebuițare

<sup>3</sup> Termenul folosit de autor în limba engleză este „goody-goody“ de la „good“ adică „bun.“ — N. T.

mai restrînsă a unui termen ca „înțeles“ dacă în urma acestui fapt ne aflăm în situația mai avantajoasă de a putea evita nedumeriri și confuzii. Dacă „bun“ ar însemna efectiv ceva total deosebit în fiecare context aparte, atunci e greu de conceput cum ar ști oamenii să-l folosească cu atîta degajare în decursul unor ne-numărate varietăți de contexte în care ei efectiv îl utilizează. Și oricum, poate că cea mai bună justificare pentru a face distincția dintre criterii și înțeles, așa cum a procedat Hare, este că o dată prezentată astfel, ea pare perfect naturală și justă. „Bun“ este, așa precum spune dicționarul, pur și simplu, cu prioritate și în marea majoritate a contextelor cel mai general termen de recomandare pe care-l avem. Este cu siguranță potrivit ca acesta să se numească înțelesul său.

Iată, deci, și cu condiția că sîntem pregătiți să acceptăm această interpretare a cuvîntului „înțeles“, răspunsul la întrebarea cu care am început, „ce înseamnă să spui despre ceva că este bun?“ Înseamnă că a spune că e bun este a-l recomanda. Dar, făcînd acest lung ocol pînă la răspunsul dat de dicționar, s-a limpezit un lucru pe care l-am fi putut prea bine să-l fi scăpat din vedere, dacă ne-am fi adresat de-a dreptul dicționarului de la bun început. Acesta este că a recomanda ceva nu este tot una cu a-l descrie; a afirma că bunăvoința este un lucru bun nu înseamnă a enunța nici un fel de fapt (nu înseamnă a face nici un fel de enunț) ci a recomanda bunăvoința. Așa că, reținînd faptul că există relații strînse de familie între termenii ca „enunț“, „fapt“, și „adevărat“, am dat mai multă pregnanță întrebării dacă există vreun sens în care se poate afirma că recomandările pot fi ade-

vărate sau false. Vom aborda, în sfârșit, această întrebare în mod direct în capitolul următor.

Înainte însă de a trece mai departe la această întrebare există două sau trei puncte pe care am face mai bine să le menționăm aci. Mai întâi este vorba despre una dintre problemele rămase deschise pe care am putea prea bine să o încheiem acum. Multă lume este înclinată să spună, așa cum am menționat în capitolul 2, că înțelesul cuvîntului „bun“ este excepțional de vag. Dacă luăm termenul de „înțeles“ în sensul sugerat de Hare, această idee pare a fi cu totul nejustificată. Înțelesul lui „bun“ este, desigur, vag într-o anumită măsură; dar, în sfârșit, acest lucru este adevărat despre aproape toate cuvintele din limbajul obișnuit. Cuvîntul „roșu“ de exemplu, este aproape la fel de vag; există în definitiv multe cazuri limitrofe de culori unde am fi greu încercați cînd ar fi să decidem decă să denumim sau nu culoarea în discuție „roșie“. Dar nu este nimic neobișnuit sau deosebit de supărător în aceasta și, deși nu putem nicicînd să eliminăm cu totul acest vag, putem, dacă dorim, să introducem o gamă mult mai precisă de termeni pentru culoare în vederea scopurilor noastre specifice ca neguțător<sup>4</sup> de covoare sau fabricant de vopsele, după cum este cazul. Același lucru este adevărat și despre cuvîntul „bun“; dacă vrem, este întotdeauna posibil să introducem o gamă de termeni care să ne lase latitudinea să efectuăm o serie de evaluări mai fin gradate; este de presupus că aceia care au venit cu ideea că „bun“ este vag într-un mod cu totul excep-

<sup>4</sup> Vezi *Locul rațiunii în etică*, a profesorului Stephen Toulmin, p. 12.

țional și-au concentrat toată atenția asupra varietății fără margini de criterii posibile, luându-le astfel drept înțeles; oricine va proceda în felul acesta, natural că se va afla în imposibilitatea de a găsi ceva care să fie comun tuturor ansamblurilor de criterii pe care le-ar putea concepe și, descoperind că ele nu au nimic în comun, ar fi înclinați într-un fel oarecum contrariat să identifice acel nimic cu înțelesul lui „bun“.

Există, în al doilea rînd, un punct care a fost deja menționat în acest capitol, dar pe care am impresia că nu l-am subliniat în suficientă măsură. „Înțelesul unui termen ca «bun» constă“, am zis noi, „în funcția sa de evaluare sau recomandare; criteriile sînt caracteristicile faptice la care cineva este obligat să se raporteze pentru a susține o evaluare dacă se contestă“. Ceea ce vrea să spună că aceste caracteristici faptice constituie rațiunile<sup>5</sup> inițiale pe care el va trebui să le prezinte pentru a justifica evaluarea pe care a făcut-o. Merită reținută aci reapariția cuvîntului „rațiune“<sup>6</sup>. Firește, sîntem aici foarte departe de concepția că judecățile de valoare sînt efectuate de rațiunea înțeleasă ca o anumită facultate specifică, indiferent ce anume ar putea să însemne aceasta. Dar există ceva în această repetată insistență asupra naturii raționale a judecăților de valoare. Deoarece, așa cum tocmai am constatat, oricine face diferite evaluări privitoare la

<sup>5</sup> Rațiunile: *reasons* în limba engleză în sens de motive. — N. T.

<sup>6</sup> Noțiunea își găsește echivalentul în limba română în expresii ca: „rațiunea de a fi“, „n-are nici o rațiune“, „n-are rațiune să faci cutare sau cutare“. În general însă, vom uzita termenul de motiv. — N. T.

două obiecte sau evenimente similare, trebuie să prezinte rațiuni în vederea distincției pe care o face, prin unele deosebiri faptice între ele. În mod identic, chiar unde nu este implicată nici o comparație evidentă, se cuvine întotdeauna să se insiste ca cineva care a afirmat că un lucru oarecare este bun, să arate rațiunile pentru care a făcut afirmația; ceea ce vrea să însemne că el ar trebui să spună limpede care au fost caracteristicile faptice care i-au servit în acel context drept criterii pentru evaluarea făcută. Există astfel un sens categoric, în orice caz, în care se poate afirma că judecățile de valoare sînt raționale; se cuvine ca întotdeauna să se pretindă rațiuni pentru justificarea lor.

Ceea ce ne duce mai departe la problema dificilă a deosebirii dintre a spune că ceva este bun, pe de o parte, iar pe de alta a spune că place doar. S-ar putea prea bine susține că este tot una să fie întrebat cineva care a afirmat că-i place ceva care sînt motivele sale pentru a face aceasta. Și într-un fel așa și este. Deosebirea este că în acest caz nu se cuvine întotdeauna să se insiste. Să presupunem că afirm că-mi place domnul Brown și dumneavoastră mă întrebați de ce. Pot foarte normal și în mod inteligibil să răspund. „Nu am nici un motiv anume; îmi place numai, atît“. Aci s-ar putea să nu aibă nici un rost să stăruiți că trebuie să am un motiv; pot foarte bine să răspund în continuare că așa simt eu și că asta este. Nu pot să continui să dau numai așa din umeri, însă dacă aș fi început prin a spune nu că-mi place Brown, ci că Brown este băiat bun. La întrebarea dumneavoastră „Prin ce este bun, ce are bun?“, „Așa este el“ nu e un răspuns acceptabil. Nu e acceptabil pentru că, așa

cum se prezintă, nu este pe deplin inteligibil. În această împrejurare sînteți perfect îndreptățiți să insistați.

Să presupunem că, pentru a împinge lucrurile ceva mai departe, insistați chiar, cînd am afirmat că cineva este bun, să știți pentru ce, iar eu mă aflu de fapt în imposibilitatea de a motiva. Practic, acest lucru singur nu mi-ar face aserțiunea neinteligibilă. O dată că s-ar putea să fiu pregătit să accept faptul că ar putea destul de bine să fie tradusă printr-o expresie de plăcut și atît. Cuvîntul „bun“ este, desigur, foarte adesea luat în acest sens, deși este imposibil de specificat cît de des se întîmplă acest lucru întrucît în cele mai multe cazuri problema nu este niciodată pusă în mod explicit. Apoi, aș putea să răspund că deși nu am cugetat încă suficient la această treabă pentru a-mi limpezi singur motivele, sînt cît se poate de sigur că ele există și că dacă m-aș gîndi destul la problemă aș putea să le descopăr. Chiar matematicienii cu experiență constată că pot ajunge la soluții corecte printr-un fel de salt intuitiv înainte de a fi fost conturate treptele prin care se poate ajunge la ele; (e posibil chiar uneori să treacă foarte multă vreme înainte ca matematicianul să poată dovedi că soluția sa este corectă, chiar dacă el simte foarte precis că așa este.)

Aceste două modalități prin care aș putea răspunde solicitării dumneavoastră susținute de a arăta ce motive am pentru a face o evaluare, ridică amîndouă, la rîndul lor, probleme proprii. Ar fi o ineptie și o lipsă de simț al realității să ne așteptăm mereu ca oamenii să fie întotdeauna pregătiți cu anticipație să prezinte motive clare și explicite pentru justificarea judecăților

lor de valoare. Totuși, lucru vădit, replica mea cum că motivele îmi stau pe limbă și nu mai departe, dacă este prea des repetată, poate deveni pur evazivă. Nu pot să existe reguli rigide sub acest aspect. Cît de departe ne putem încrede în judecata cuiva trebuie să depindă de circumstanțe, de cunoașterea omului respectiv și de măsura în care sîntem familiarizați cu subiectul. În orice caz, cu condiția că sînt dispus să caut să-mi motivez judecata de valoare, și, în același timp, să țin seama de eventuale contramotive ce i s-ar putea opune, eu sînt în drept să susțin că ea este o judecată de valoare și nu o simplă expresie denotînd plăcutul; deși această pretenție nu poate să nu devină tot mai puțin plauzibilă o dată cu trecerea timpului și nefiind prezentată nici o dovadă.

Linia de demarcare dintre a-ți plăcea cineva și a-i da o înaltă prețuire este, cu toate acestea, deși nu întotdeauna, adesea subțire și instabilă; dar faptul că este dificilă o localizare exactă a ei nu înseamnă nici că ea nu există, nici că nu are importanță de care parte a graniței s-ar afla cineva. Dacă eu spun că îmi place domnul Brown, acela este un fapt despre mine. Dacă spun că Brown este un om de treabă și sînt gata să sprijin aceasta cu motive, atunci pretind că spun ceva care va rămîne valabil nu numai pentru Brown însuși, ci și pentru toți ceilalți ca el în sensurile relevante, sensuri la care mă raportează prin motivele pe care le prezint. Totodată sugerez ceea ce poate prea bine să corespundă realității, și anume faptul că îl aprob pe Brown este un lucru cu totul independent de simțămintele mele personale de simpatie sau antipatie față de el, și în felul acesta solicit o atenție mult mai serioasă din partea altora decît aș realiza prin simpla



exprimare a unui simțămînt personal intim. Pe de altă parte, există un preț ce se cere plătit pentru acest surplus de putere de a produce impresie; un caz susținut de motive este mult mai expus atacului și unei eventuale înfrîngerii decît o simplă afirmare îndrjită a unui simțămînt personal. Practic, desigur, motivările sînt adesea în mod inextricabil interferate. Dar chiar și atunci cînd cuvîntul „bun“ este recunoscut că se întrebuintează ca o simplă expresie a plăcutului, încă mai rămîne o distincție interesantă între propozițiile „Îmi place X“ și „X este bun“, distincție semnalată prin întrebuintarea locuțiunii „expresie de plăcut“. Căci propoziția „Îmi place el“ poate în mod vădit să fie tratată ca un fel de aserțiune sau enunț despre cel care vorbește. Am încercat deja să vin cu o explicație foarte succintă despre importanța de a distinge între expresii ale plăcutului și enunțuri exprimînd plăcutul în vederea unor discuții ca cea de față. Aci avem deosebirea în plus că *enunțul* „Îmi place el“ concentrează atenția asupra vorbitorului și, dacă ne putem exprima astfel, asupra naturii pur personale a faptului că lui îi place. *Expresia* „El este un om bun“, pe de altă parte, nu numai că nu îndreaptă atenția asupra vorbitorului, deoarece nu se referă la el, ci mai degrabă concentrează atenția asupra obiectului, precum ar face în mod normal o judecată de valoare. Se întîmplă acest lucru pentru că și atunci cînd este luat cuvîntul „bun“ drept o simplă expresie denotînd plăcutul, el păstrează ceva din ecoul de evaluare pe care îl sugerează în mod normal, și anume că pot fi prezentate motive pentru acea judecată, legate de natura lucrului despre care este judecata.

Am face bine să fim puțin precauți dacă dorim să nu ne complicăm cu privire la această distincție dintre enunț și expresie. Este un procedeu util acela de a nota deosebirea, pe de o parte, dintre a face o *asertiune despre ceva* ce ar putea fi adevărat sau fals, și pe de alta, manifestarea verbală de *simțăminte față de ceva*, care nu poate fi mai adevărat sau mai fals decât acțiunea mea de a-mi mușca degetele. Firește, însă, că s-ar putea prea bine spune că modul cel mai deschis în care-mi pot exprima simpatia față de cineva este să spun că-mi place; enunțul meu este, adică, în același timp și o expresie de plăcut. Ceea ce ar putea să pară confuz, dar fapt este că orice rostire poate îndeplini mai mult de o singură funcție sau poate fi tratată în mai multe feluri concomitent. În unele împrejurări, o asertiune cum că-mi displace Brown poate fi un mod eficient de a exprima faptul că-mi place, dacă, de pildă, vorbesc de o manieră din care să reiasă deslușit nu numai că asertiunea este falsă, dar chiar absurd de falsă. În cazul unei asertiuni categorice „El îmi place“, putem spune că propoziția funcționează atât ca enunț cât și ca expresie a plăcutului în același timp; deși bineînțeles aceasta este o distincție asupra căreia nu merită insistat decât în contextul unei discuții semitehnice, cum este cea de față.

Ar mai trebui subliniat faptul că orientarea acestei discuții a fost în sensul stipulării unei uzanțe semitehnice pentru termenul de „judecată de valoare“. Când spunem că asertiunea mea cum că Brown este un om bun nu poate fi tratată ca judecată de valoare decât cu condiția că sînt cel puțin „dispus să caut să-mi motivez judecata de valoare) (p. 110), ne putem justifica spusele pe motivul simplu și concludent că acesta

este sensul în care ne-am pus în gînd să întrebui-  
țăm termenul de „judecată de valoare“. Oricum, această  
decizie nu este ceva arbitrar. Ea este în acord destul  
de strîns cu sensurile tradiționale de întrebuițare a  
termenului și va fi pe deplin justificată, dacă ajută  
puțin la lămurirea complexității sensurilor în care tre-  
cem, mai mult fără știința noastră de la o poziție  
la alta, în gîndirea și vorbirea obișnuită.

În final, ar trebui să menționăm întrebuițarea foarte  
curentă a propozițiilor ca „Brown este un om bun“,  
pentru a cita judecăți de valoare care sînt în con-  
cordanță cu normele general acceptate. În multe sen-  
suri aceasta este asemănătoare cu întrebuițarea pur  
descriptivă a expresiei „băiat bun“ numai ca o formă  
prescurtată a expresiei „capabil jucător de polo și  
strașnic vînător de mistreți etc.“. În ambele cazuri,  
folosirea de către cel ce vorbește a expresiei de re-  
comandare este fundamentată pe norme, care fie că  
au fost cîndva sau sînt în prezent acceptate de alții,  
oameni influenți în virtutea rangului sau a numărului  
sau a amîndurora. În nici unul dintre cazuri vor-  
bitorul nu se angajează prin folosirea cuvîntului „bun“  
la nici un fel de aprobare personală. S-ar putea ex-  
prima această deosebire, spunînd că întrebuițarea în  
sens întru totul descriptiv a unei expresii ca „băiat  
bun“ este un caz extrem sau degenerat de citare a  
unei judecăți odată stabilite. Sînt citate oarecum nor-  
mele cuiva, dar în scopuri pur descriptive. Cazuri de  
acest gen, îmi închipui, sînt de fapt excepțional de  
rare. *Ar fi* avut sens chiar pentru ofițerul imaginar  
din armata din India să fi descris pe doi subalterni  
ca fiind similari, cît privea calitățile care-l interesau  
pe el, cu excepția doar că unul era un flăcău de trea-

bă, iar celălalt nu? Poate că da; sînt însă întrucîtva înclinat să mă îndoiesc. Oricum, este un lucru mult mai curent ca judecățile de valoare să fie citate, așa cum le-ar rosti un actor într-o piesă, citate, adică fără ca prin aceasta vorbitorul să aibă vreo intenție de a-și asuma vreo răspundere personală pentru ele; dar citate totuși ca judecăți de valoare, mai curînd decît în scopuri pur descriptive.

De altminteri există un punct în plus, și încă unul important, ce trebuie menționat în această legătură de idei. Pînă aci am discutat despre judecățile de valoare ca și cînd ele ar fi esențialmente chestiuni de responsabilitate personală a individului și ca și cînd folosirea cuvîntului „bun“ într-o judecată de valoare autentică ar însemna întotdeauna să exprime recomandarea vorbitorului însuși. Aceasta este, desigur, o supoziție, pe care o fac cei mai mulți filozofi care au pus în discuție în ultima vreme această temă; dar nu este ceva ce trebuie lăsat să se treacă cu vederea. De fapt nu putem să ne permitem să vorbim despre ea aici; dar o menționez astfel ca ea să nu scape atenției noastre și iarăși pentru că merită în acest stadiu al lucrării să punctăm faptul că cei mai mulți dintre noi am fi efectiv greu încercați, cînd ar trebui să spunem despre majoritatea judecăților noastre de valoare dacă sînt ale noastre personale sau doar opiniile citate ale colectivității în care trăim. Distincția este de fapt comparativ prea rar aplicabilă încît să mai solicite atît de multă atenție.

Să rezumăm deci. Discuția principală din acest capitol se întemeiază, ar fi echitabil să spunem, pe distincția, împrumutată de la domnul Hare, dintre înțeles și criterii; și pe baza acestei distincții am putut da un

înțeles clar punctului de vedere din dicționar că înțelesul lui „bun“ constă în funcția sa de recomandare. Este desigur adevărat că a afirma că ceva este bun poate adeseori să transmită informații factice, dar am văzut că acest lucru este ceva incidental față de scopul principal în care este întrebuințat cuvântul. Ba mai mult, o judecată, în sensul că ceva este bun, trebuie întotdeauna să fie întemeiată pe caracteristici factice ale lucrului respectiv, care caracteristici constituie motive în vederea oricărei justificări a judecății ce s-ar încerca să se facă. Deși întrebuințarea primară a cuvântului „bun“ este aceasta de evaluare sau recomandare, firește că se vor întâlni multe altele; și anume, am examinat unele dintre deosebiriile și asemănările dintre a zice „X este bun“ pe de o parte, și pur și simplu „X îmi place“, pe de altă parte.

## 6. Înțelesul lui „Adevărat”

După multe discuții, în aparență cu ochuri, ne-am fixat asupra unui răspuns destul de ferm la întrebarea privitoare la ce înseamnă să afirmi că ceva este bun. În acest capitol ne-a rămas întrebarea ce-ar putea să însemne că o astfel de aserțiune este adevărată. Ca să răspundem acesteia, trebuie acum să depunem un efort ca să desprindem unele dintre sensurile principale în care se întrebuințează cuvântul „adevărat”. El este, în multe sensuri asemănător lui „bun”. E un cuvânt simplu, frecvent întrebuințat de toată lumea și, în mod obișnuit, nu prilejuiește dificultăți sau neînțelegeri; un cuvânt al cărui înțeles oamenii îl găsesc afară din cale de dificil de redat explicit și care a constituit și el punctul central al multor cercetări filozofice celebre. Am văzut că una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale cuvântului „bun” este că nu se poate face distincția dintre două lucruri oarecare, indiferent ce ar fi ele, numai pe temeiul că unul dintre ele este bun, pe când celălalt nu este. Acesta este încă un punct și chiar mai important pe care cuvintele „bun” și „adevărat” le au în comun. În mod inevitabil, însă, problema nu este prea deslușită și are nevoie să fie examinată mai cu grijă.

Să presupunem atunci că întrebăm dacă două enunțuri pot fi identice unul cu celălalt exceptînd doar că în timp ce unul este adevărat celălalt nu este.

Aceasta nu e o întrebare la care se răspunde ușor la prima vedere. Dificultatea principală este, așa precum am arătat în capitolul 3, că un enunț nu poate fi conceput „ca ceva avînd un fel de existență independentă și a cărei natură poate fi determinată... fără raportare la vreun context anume“. Să presupunem, bunăoară, că dumneavoastră și cu mine spunem amîndoi „Sînt flămînd“. Într-un sens, e cert, afirmăm același lucru. Totuși s-ar putea prea lesne să se întîmple ca aserțiunea dumneavoastră să fie adevărată și a mea falsă sau viceversa. Sau să presupunem, iarăși, că eu găsesc de bunăcuviință ca, după ce am luat prînzul, să spun „A fost foarte gustos“. Aproape sigur că aserțiunea mea va fi mai puțin strict adevărată în unele zile decît în altele, deși, iarăși, pot într-un sens perfect normal să fiu învinovățit că repet același lucru în fiecare zi. În primul caz, cele două rostiri ale propoziției „Sînt flămînd“ se referă la două persoane diferite; în al doilea, aserțiunea mea zilnică „A fost foarte gustos“, se referă de fiecare dată la o altă masă. Mulți consideră că modalitatea cea mai bună de a descrie situații ca acestea, unde aceeași frază se întrebuințează pentru referire la lucruri sau ocazii diferite este să se considere că aceeași *frază* este întrebuințată pentru a face *enunțuri* diferite; în felul acesta este introdusă o distincție semitehnică între termenii „enunț“ și „frază“. Este cu certitudine nevoie să se facă o distincție oarecare de acest gen, dacă e vorba să putem spera să vorbim despre un enunț ca fiind la fel cu altul, fără a cădea pe loc în confuzii de nedescurcat.

În orice caz, dacă chiar întrebuințăm termenul de „enunț“ cam în chipul acesta — ceea ce este iarăși

o altă chestiune care reiese a fi complicată, o dată ce e examinată mai temeinic —, pare destul de limpede că ar fi pe puțin ceva neobișnuit și straniu să se vorbească despre două enunțuri care să se deosebească unul de celălalt numai prin aceea că, în timp ce unul ar fi adevărat celălalt ar fi fals. Ceea ce sugerează, dacă facem analogia cu „bun“, că a afirma că un enunț este adevărat nu înseamnă, indiferent cum ar mai putea fi el, a-l descrie ca avînd anumite caracteristici factice; (de exemplu, caracteristica factică de a corespunde unui alt fapt de cele mai multe ori non-lingvistic). Dar dacă nu descriem de fapt cum este întrebuințat cuvîntul adevărat? În cazul lui „bun“, răspunsul nostru general a fost că termenul este, cu prioritate cel puțin, întrebuințat pentru a recomanda. Se pare că nu există un astfel de răspuns general atît de imediat evident în cazul lui „adevărat“, dar unii au sugerat<sup>1</sup>, oricum, că el este întrebuințat, în primul rînd, pentru a confirma sau a afirma. Sugestia este mai puțin cunoscută decît cea pentru cazul lui „bun“, dar merită cu prisosință să fie cercetată.

Nu este un lucru greu, de bună seamă, să concepi niște exemple de întrebuințare a cuvîntului „adevărat“, cu care această interpretare să se potrivească foarte ușor și bine. Cineva, de pildă, care află că este pusă la îndoială relatarea sa despre cele întîmplate poate replica cu indignare „Este perfect adevărat“, reafirmînd prin acestea cele spuse inițial. Sau s-ar pu-

<sup>1</sup> Vezi mai cu seamă un articol al domnului Strawson în revista „Analiza“ („Analysis“) vol. 9, nr. 6 din iunie 1949; și unul de domnul A. R. White intitulat *Adevărul ca prețuire* (*Truth as Appraisal*), apărut în revista „Psihicul“ („Mind“) vol. LXVI, nr. 263, din iulie 1957.



tea ca altcineva să-i vină în ajutor cu „Cele spuse de dînsul sînt cît se poate de adevărate“, confirmînd astfel versiunea primului vorbitor despre acest subiect. Tot așa o teoremă adevărată de logică sau matematică este pur și simplu o teoremă pe care omul este îndreptățit să o aserteze sau să o afirme. A afirma că „adevărul în această chestiune“ nu se cunoaște este a spune că nu se poate afirma cu certitudine nici o explicație a sa; în mod similar, o primă ipoteză de probă poate fi ulterior confirmată prin expresii ca „reiese că presupunerile noastre se adevăresc“. Și așa mai departe.

Pe de altă parte, nu se poate nega că există și alte exemple despre întrebuintarea cuvîntului „adevărat“, care trebuie puțin forțate, dacă e vorba ca ele să fie tot astfel interpretate. Dacă aveți îndoieli cu privire la ceva din cele afirmate de mine, eu pot cu indignare să reafirm că este „perfect adevărat“, dar întrebarea dumneavoastră exprimînd îndoiala „Este acel lucru realmente adevărat“? nu a fost pusă probabil cu intenția de a exprima o simplă dorință de a cunoaște dacă mai sînt dispus să-mi confirm enunțul inițial. Și să presupunem că îl reafirm chiar, iar dumneavoastră persistați în îndoielile ce le aveți, stăruind „tot nu pot să cred că este adevărat“, cum ar fi întrebuintat cuvîntul „adevărat“ aici? Am putea spune eventual că îl folosiți pentru a indica propria dumneavoastră incapacitate sau refuzul dumneavoastră de a-mi afirma sau confirma relatarea. Ceea ce ar fi ridicol, pentru că, în mod normal, nu este verosimil ca cineva să susțină că s-a pus cîtuși de puțin problema afirmării sau confirmării vreunui lucru. Și ar fi oarecum la fel de caraghios să căutăm să interpretăm cu-

vîntul dat de un martor că spune întregul adevăr și nimic decît adevărul, pur și simplu, ca o manieră mai emfatică sau, cum s-ar spune, o dublă afirmare a celor ce e pe cale să le spună.

S-ar părea că sîntem mai aproape de țintă în toate aceste cazuri, dacă l-am interpreta pe „adevărat” drept „afirmabil”, înțelegînd prin aceasta ceva ce sîntem justificați să afirmăm. Astfel, întrebarea dumneavoastră „Este acel lucru realmente adevărat?” ar putea fi interpretată ca „Este realmente justificată această afirmație?” iar îndoiala dumneavoastră repetată că „Tot nu-mi vine să cred că este adevărat” sub forma „Tot nu pot crede că există o justificare pentru a face această afirmație”. Dar nici chiar acestea nu par a fi tocmai în bună regulă. Sînt împrejurări cînd s-ar putea spune că „Deși afirmațiile sale au fost pe deplin justificate, atunci cînd le-a rostit, ne aflăm acum într-o situație foarte diferită și putem să ne dăm seama că pînă la urmă ele nu s-au adeverit.” La prima vedere, acestea par a sugera că uneori poți fi justificat în a afirma unele lucruri neadevărate; și dacă astfel stau lucrurile, propunerea noastră în vederea interpretării cuvîntului de „adevărat” nu mai merge de loc, oricîtă energie sîntem dispuși să depunem. Căci, se pare că dacă rămînem pe lîngă ea, ne vom pomeni în situația de a întrebuința asemenea fraze care se contrazic pe sine ca aceasta „Uneori ești justificat în a afirma ceea ce nu ești justificat să afirmi”; ceea ce este evident ridicol. Situația însă nu este tocmai așa de grea. Deoarece, deși putem în mod foarte rezonabil să spunem că ceea ce s-a putut pe drept cuvînt afirma cîndva ca fiind justificabil nu mai este acum considerat ade-

vărat, putem tot așa de rezonabil spune că ceea ce s-a crezut o dată că este adevărat se știe acum că nu e adevărat. Cît privește normele de stabilire a evidenței<sup>2</sup> sistem îndreptățiți să afirmăm numai lucruri despre care avem toate motivele să *credem* că sînt adevărate în clipa cînd facem afirmația; și deși există întotdeauna, ca o chestiune de necesitate logică, neșansa că am putea greși, dacă avem chiar realmente toate motivele să credem că nu greșim nu avem nevoie de nici o justificare mai cu greutate și dealtfel nici nu avem cum să o obținem. Acum, însă, spunînd toate acestea, am ieșit dintr-o dificultate numai ca să ne aflăm în fața alteia. Căci cum oare trebuie interpretat cuvîntul „adevărat“ din penultima frază? Dacă l-am înlocui cu vreo astfel de expresie, ca „afirmabil“ sau „justificat în urma evidenței“, am obține o frază de genul „numai evidența ne îndreptățește să afirmăm un lucru pe care, avem toate motivele să credem că ea ne îndreptățește să-l afirmăm în momentul afirmării“; iar această frază reușește să ne pară dintr-o dată mai complicată, mai fără sens și mai ineptă decît cea pe care este menită să o înlocuiască. Dacă cineva ne întreabă pentru care motiv facem o anumită aserțiune și răspundem „Pentru că întîmplător este adevărată“, putem cel puțin să fim convinși că avem un motiv mai mult sau mai puțin valabil și că nu parăm numai întrebarea printr-o reafirmare emfatică deghizată.

Acest din urmă punct este puțin cam curios. La prima vedere s-ar părea, în definitiv, că a afirma ceva,

<sup>2</sup> Din alte puncte de vedere, de bună seamă, se întîmplă destul de curent să se afle persoane care justifică ocazional debitarea unor neadevăruri deliberate.

pentru că se întâmplă să fie adevărat, nu înseamnă doar a avea „vreun motiv autentic” să facem afirmația, ci efectiv a avea unul dintre cele mai bune motive posibile. Ce justificare mai bună aș putea avea să afirm, bunăoară, că există lebede negre în Australia decât că *există* lebede negre în Australia? Partea nostimă a acestei justificări este însă că oricât mi-ar părea de plauzibilă mie, ea nu vă va fi dumneavoastră de aproape nici un folos, dacă vă îndoiiți serios de aserțiunea mea și vreți să știți dacă și cum ar putea fi ea justificată. Dacă, realmente neconvinși, mă întrebați de ce fac afirmația că în Australia există lebede negre, iar eu răspund doar „Fiindcă se întâmplă ca acest lucru să fie adevărat”, nu este prea probabil ca dumneavoastră să acceptați aceste afirmații drept răspunsul cel mai bun ce se poate da. Este mult mai probabil că veți avea impresia că sînteți păcălit și că acesta nu constituie un răspuns eficient. Vădit e că următoarea dumneavoastră întrebare trebuie să fie „Dar de unde știți că este adevărat”? E limpede că există o mare varietate de lucruri cu care aș putea răspunde la aceasta; de exemplu, „Așa spune profesorul meu de geografie”, „Am citit în enciclopedie”, „Mătușa mea din Australia m-a informat”, sau „Le-am văzut cu ochii mei”<sup>3</sup>. Dar oricare dintre aceste răspunsuri v-ar fi mulțumit ca răspuns la prima dumneavoastră întrebare după cum vă vor satisface și la cea de-a doua. Adică, ele par a servi la fel de bine ca

<sup>3</sup> De bună seamă că s-ar putea să vreți să mai știți de ce, de exemplu, este demnă de încredere mătușa mea din Australia; dar să presupunem că pentru acest context sînteți dispuși să o acceptați drept autoritate. Altfel vom complica numai treburile fără să ridicăm de fapt noi probleme.

răspunsuri la întrebarea „De unde știți că este adevărat?” cît și la întrebarea „Ce justificare aveți pentru a face această afirmație?”; ceea ce sugerează că cele două întrebări s-ar putea în cele din urmă să fie foarte asemănătoare.

Dacă ne întoarcem o clipă să examinăm raportul care există între termenii de „adevărat” și „fapt”, s-ar putea ca acest lucru să ne ajute să apreciem situația aparte a expresiei „pentru că, din întîmplare, este adevărat” drept motiv pentru a afirma indiferent ce. Dacă luați pe cineva la întîmplare și-l întrebați care este înțelesul lui „adevărat”, el mai mult ca probabil va răspunde că a spune că ceva este adevărat înseamnă a spune că este „în concordanță cu faptele”; sau ceva foarte similar. (Acesta este și unul dintre răspunsurile date de dicționar). Nu încape îndoială că, în vorbirea obișnuită, întovărășirea dintre cuvintele „adevărat” și „fapt” este foarte strînsă. Din nefericire, ca atîtea alte asocieri ce se pot întîlni în limbajul nesistematic de toate zilele, și aceasta ar putea, tratată fiind prea sistematic, să ducă la fel de fel de probleme paradoxale.

Nu ar avea nici un rost să ne apucăm să abordăm diferitele așa-numite „teorii ale adevărului”, pe care le-au susținut diferiți filozofi<sup>4</sup>, dar este una care merită menționată aci, aceea cunoscută ca teoria corespondenței, după care o aserțiune este adevărată dacă și numai dacă corespunde unui fapt. Această teorie merită menționată pentru că ea apare tocmai din străda-

<sup>4</sup> Și nu numai filozofi. Printre alții care au dezvoltat astfel de teorii există și teologi și artiști. Aș adăuga că există dificultăți fundamentale în calea teoriei corespondenței adevărului, chiar mai mari decît acelea pe care le menționez aici.

nia de a cuprinde asocierea de toate zilele dintre „adevăr“ și „fapt“ într-o formă de gândire sistematică și consecventă. Această strădanie a dat naștere de fapt multor nedumeriri, iar multe dintre ele s-au ivit din pricina a o seamă de aserțiuni de diferite genuri, pe care normal ar trebui să fim dispuși să le denumim adevărate sau false și cărora ar fi greu să spunem ce fel de fapte le-ar corespunde.

Cîteva exemple pot contribui să redea clar care sînt dificultățile ce stau în calea sistematizării raportului dintre aserțiuni și fapte. Cum ar urma, de pildă, să tratăm propozițiile negative? Urmează că dacă și cînd sînt adevărate, acestea sînt astfel, pentru că ar corespunde sau ar fi conforme cu vreun fapt negativ? Să presupunem că dacă propozițiile „John o iubește pe Mary“ și „Mary este iubită de John“ sînt adevărate, corespund oare ele cu două fapte sau unuia singur? Și ce vom spune, ca să luăm un exemplu ceva mai complicat, de cele trei propoziții „John o iubește pe Mary“, „un bărbat o iubește pe Mary“ și „cineva o iubește pe Mary“? Să fie vorba despre un fapt sau de două sau de trei? Un alt gen de dificultate apare în legătură cu ceea ce sînt adesea denumite adevăruri matematice sau logice. Există multe propoziții analitice, în special dintre acelea care apar în matematici<sup>5</sup>, pe care majoritatea oamenilor ar fi fără șovăire gata

<sup>5</sup> Presupun aci ca și în alte părți ale acestei cărți că aserțiunile matematicii ar fi cel mai potrivit să fie tratate ca propoziții. Este, de bună seamă, posibil să argumentezi, și unii argumentează chiar, că termenul de „propoziție“ nu ar trebui extins de această manieră și că natura aserțiunilor matematice ar trebui descrisă într-alt mod, fie prin extensiunea unor termeni sau prin crearea altora cu totul noi,

să le denumească adevărate. Urmează oare de aci că, avînd în vedere deosebiriile fundamentale dintre propozițiile sintetice și analitice, folosirea termenului de „adevărat“, și împreună cu el acela de „fapt“ să fie restrînse la propoziții sintetice? Sau, alternativ, că ambele genuri de propoziții corespund, atunci cînd sînt adevărate, faptelor, dar unor fapte de un fel fundamental diferit? Sau, iarăși, că asocierea dintre „fapte“ și „adevărat“ să fie ruptă de așa manieră, încît să putem continua să vorbim despre propozițiile analitice ca fiind adevărate în timp ce dezmințim că ele corespund sau chiar se raportează la vreun fapt oarecare? Iată soluția pe care o adoptă<sup>6</sup> mulți filozofi empiriști de astăzi, fie explicit, fie implicit; pentru ei raportul dintre noțiunile de „fapt“ și „observație“ trece peste orice alte considerente. Este inutil să mai spunem că nu trebuie să ne așteptăm să descoperim vreo soluție netă care să reflecte exact divagațiile vorbirii curente care sînt departe de a fi bine conturate. Totuși atît această sugestie, cît și aceea mai radicală, cum că întrebuintările lui „adevărat“ și „fapt“ ar trebui amîndouă restrînse la propoziții sintetice par a solicita mai mult modalitatea noastră obișnuită de a gîndi și a vorbi decît ideea că pot să existe tot atîtea feluri de fapte cîte tipuri de aserțiuni există, pe care sîntem dispuși să le denumim adevărate sau false. Pe de altă parte, a vorbi în felul acesta despre tipuri de fapte fundamental diferite poate prezenta pericolul de a induce în eroare; este o manieră de a formula problema care poate într-un fel să fie lesne luată nu drept formulare, ci ca răspuns.

<sup>6</sup> Vezi capitolul 2, pagina 58.

Am putea, desigur, să pornim din direcția opusă și să întrebăm mai întâi care este înțelesul lui „fapt”. Tipul obișnuit de răspuns, și din nou acesta se află în dicționar, este că un fapt este ceea ce e dat sau, și mai simplu, ceea ce e adevărat. Normal, cineva care afirmă că un fapt este ceva dat îl concepe ca fiind dat independent de ceea ce ar putea gândi sau simți cineva despre el. Cam în același sens, oamenii obișnuiți, și e de presupus că aceștia constituie majoritatea chiar și a celor mai neobișnuiți gânditori în clipele lor cele mai obișnuite, sînt înclinați, în mod foarte natural, să conceapă lumea în totalitatea ei ca fiind așa cum este, indiferent de ce gîndește sau simte cineva. Încă o dată, această părere ar da naștere la multe dificultăți, dacă s-ar încerca sistematizarea ei și ar trebui, fără îndoială, să se recurgă la multe rezerve. Dar pentru cele mai multe scopuri obișnuite, părerea obișnuită deschisă despre lume, ca fiind ceea ce este și despre fapte ca fiind ceea ce sînt, fie că ne sînt sau nu cunoscute, fie că plac sau displac, este singurul punct de vedere cuminte și îndreptățit. Putem adăuga că s-ar putea afirma aproape același lucru despre majoritatea expresiilor care implică noțiunea de adevăr. Căci, repetăm, există impresia curentă că adevărul este așa cum este el, fie că e cunoscut sau nu și fie că place sau displac. A constata adevărul unui lucru este a constata cum este el în realitate; înseamnă a descoperi faptele.

Toate acestea ar putea părea în final că stabilesc legătura dintre „adevărat” și „conform cu faptele” ca fiind expresii practic echivalente și interschimbabile. Astfel încît se pune întrebarea de ce să ajungă cineva în situația de a se afla față în față cu unele nedume-



riri ambarasante, dacă încearcă să sistematizeze echivalența? În parte cel puțin, explicația pare a fi că în măsura în care „faptele” se referă la modul de existență a lumii, ele nu numai că ne confruntă cu lucruri care persistă adeseori în mod jenant să fie independente de noi cei cărora ele ne stau în față, dar că apar de asemenea ca lucruri care există, lucruri care într-un sens sau altul au într-un fel o existență efectivă și care contribuie împreună să facă lumea ceea ce este<sup>7</sup>. Nu încapе îndoială că putem, din fericire pentru noi, să facem remarca cum că „Fapt este că nu se află absolut nimic acolo”; dar rămînem neîmpăcați dacă ni se cere chiar socoteala, cu privire la fapte negative, fiindcă într-un fel oarecum curios ele par să nu se refere la nimic care să existe ca fapt. Tot astfel, în ciuda deosebirilor vădite de înțeles dintre cele trei propoziții, ne simțim înclinați să spunem că „John o iubește pe Mary”, „un bărbat o iubește pe Mary”, și „cineva o iubește pe Mary” se referă toate la unul și același fapt, pentru că la urma urmei e vorba despre un singur lucru care se petrece în lume, și anume unicul caz al cuiva care iubește pe

<sup>7</sup> Una dintre cele mai binecunoscute rostiri ale unuia dintre cei mai binecunoscuți filozofi ai acestui veac este că „Lumea este totalitatea faptelor”. Filozoful în discuție Ludwig Wittgenstein și-a schimbat însă mai târziu părerea și a ajuns să considere că remarca sa anterioară fusese ridicolă. Acestea în mare parte, pentru că ulterior el a devenit extrem de sensibil la multe dificultăți, în sensul determinării raporturilor exacte dintre limbaj și universul non-lingvistic. Aproape că nu mai este nevoie să adaug că și cuvîntul „există” ar ridica destule probleme, o dată ce ne-am încumeta să-l cercetăm mai îndeaproape.

altcineva de care se preocupă toate cele trei propoziții fiecare în felul său.

Reiese din toate acestea, după cum se pare, că atunci când afirmăm că ceva este adevărat, sîntem puternic înclinați să spunem și că acest lucru este un fapt și, din această cauză, este ceva care are într-un fel sau altul o existență reală și independentă a ei proprie. Totuși, concomitent, considerăm în mod normal și natural ca adevărate lucruri pe care ni s-ar părea foarte ciudat să le socotim ca fapte existînd în mod independent și efectiv. Se întîmplă, de bună seamă, foarte rar ca această discrepanță subiacentă să se lase efectiv resimțită — exceptînd poate cazul judecăților de valoare; acesta este însă un punct la care urmează să ajungem de îndată. Oricum, se pare că avem aci totuși o soluție în problema care rămăsese în suspensie, și anume a situației specifice a rostirii „pentru că se întîmplă să fie adevărat” ca motiv pentru a afirma ceva. Căci să presupunem că traducem motivul în discuție în „pentru că se întîmplă să fie un fapt”. Care așa precum tocmai am constatat, poate cuprinde supoziția că faptul respectiv se raportează la ceva sau mai curînd *este* ceva care există în realitate. Cît privește problemele adevărului și falsității, singurul lucru ce poate, în ultimă instanță, să justifice pe deplin și în mod definitiv aserțiunea mea că există lebede negre în Australia este că există lebede negre în Australia. Afirmînd că acesta este un fapt, s-ar părea că aduc această deplină și categorică justificare. Dar, orice aș putea spera sau aș avea de gînd, cuvîntul „fapt” nu poate realmente să îndeplinească stratagema ciudată de a înfățișa chiar lebedele negre; tot ceea ce poate să realizeze efectiv, întrucît nu este dezvăluită

nici o altă informație, este o reafirmare a aserțiunii mele inițiale.

Există, cu toate acestea, în vorbirea curentă, prea multe deosebiri între familia de cuvinte înmănușate în jurul lui „adevărat” și familia de cuvinte strînsă în jurul lui „afirma”, încît să permită înlocuirea, pur și simplu a unei grupe prin cealaltă, fără a încerca simțămîntul că ceva ne stingherește. Ceea ce se datorește în parte, efortului pe care se pare că-l depune cuvîntul „fapt”, pentru a depăși limbajul și afirmația ca să pătrundă pînă la lucrurile înseși la care se raportează afirmația, și manierei în care asociatul său „adevărat” poate să se comporte cu anumite prilejuri, deși eventual ceva și mai puțin sesizabil, în același sens. Dar lăsînd deoparte aceste asocieri specifice, încă rămîn destule deosebiri care să împiedice o trecere perfect lină de la unul la celălalt. Ar fi destul de simplu să putem spune numai că adevărul, așa cum îl vede cineva, este acela pe care acel cineva este gata să-l afirme. Chiar dacă ignorăm faptul că oamenii sînt oricînd dispuși să facă multe afirmații, pe care nu le cred cîtuși de puțin a fi justificate de evidență, nu putem totuși afirma întocmai acest lucru. Căci există și deosebirea importantă dintre a spune că ceva este adevărat și a spune că este justificată afirmarea acestui lucru pe temeiul evidenței disponibile, adică diferența dintre a zice că, după toată bună-credința cuiva, ceva este realmente așa cum e și că cineva *știe* precis că este așa. Există o deosebire similară între expresiile „mai mult ca probabil” și „sigur”; și pe cînd este foarte important să se scoată în evidență faptul că, într-un sens, nici o propoziție sintetică nu este sigură în același sens în care este sigură o propoziție ana-

litică, fie și numai pentru că e întotdeauna cel puțin logic posibil ca opusul unei propoziții sintetice să fie sau să fi fost realitate. Întrebuințarea uzuală cu care sîntem familiarizați a cuvîntului „sigur“ nu este rezervată propozițiilor analitice. Este adevărat că un mod de a nota distincția dintre propozițiile analitice și cele sintetice ar consta în a impune restricții asupra întrebuințării unor cuvinte ca „sigur“. Dar trebuie să reținem că limbajul care ar rezulta din atare restricții ar fi diferit de acela cu care ne simțim cu toții în mod normal familiarizați.

Astfel a spune că ceva este sigur echivalează, în mod normal, cu a avea o pretenție mai mare decît a spune că este cît se poate de probabil; înseamnă a oferi un fel de garanție pe care cea de a doua expresie nu o conține și astfel a te lăsa descoperit în fața unor reproșuri mult mai vehemente în eventualitatea unei greșeli. A spune că ceva este adevărat înseamnă de asemenea a face o afirmație într-un fel care garantează oarecum. Dar, desigur, a garanta o afirmație nu înseamnă a găsi și un motiv pentru ea; oricine se îndoiește cu adevărat de afirmația mea precum că există lebede negre în Australia și mă întreabă de ce o fac, mă întreabă nu în vederea întăririi garanției, ci pentru temeiurile pe care sînt fondate atît garanția, cît și afirmația mea originală. Trebuie recunoscut că atunci cînd spunem că ceva este adevărat, parcă am face mai mult decît să afirmăm numai, dînd chiar garanție — deși cert este că dăm efectiv garanție; e oarecum ca și cînd am descrie acel lucru ca fiind într-un fel „înrădăcinat în realitate“. Cînd căutăm însă să examinăm mai îndeaproape această ultimă expresie, constatăm că deși ea întrupează

presupunerea curentă neclintită, de bun simț, că există o realitate, un mod de existență al lucrurilor și că asta este, ea se prezintă în mod paradoxal ca o iluzie, iluzia că există o deosebire materială între a afla dacă ceva există și a afla dacă există *realmente*, în chipul acela. De altminteri, este lesne, așa după cum au constatat mulți, ca din această situație să decurgă sugestia că toate lucrurile despre care putem afirma că sînt adevărate trebuie într-un fel sau altul să aparțină ca fapte uneia și aceleiași realități; ceea ce produce confuzie, fiindcă sugerează similarități profunde și întru totul misterioase între lucruri atît de variate, ca bunăoară propoziții sintetice, propoziții analitice și judecăți de valoare, estompînd în schimb deosebirile fundamentale importante care există între ele.

Tocmai aceste deosebiri se află, desigur, în centrul preocupărilor noastre în întreagă această carte. Constatînd că ne-am pomenit atît de prinși în acest capitol cu ideile de confirmare și de afirmare, se întîmplă, destul de nimerit, că o modalitate excelentă de a le exprima constă, de fapt, în a demonstra în ce fel pot fi atacate sau confirmate cele trei clase de aserțiuni. Am aruncat deja o privire asupra acestei probleme, cînd ne-am referit la propozițiile sintetice și analitice, constatînd cît de fundamental deosebite sînt căile prin care acestea pot fi confirmate. Judecățile de valoare sînt și ele diferite; și, ca să ne facem o idee despre modul cum se prezintă cele implicate aci, am putea lua un exemplu foarte schematic.

Să presupunem că vă întîlnesc culegînd flori de ciuboțica-cucului la marginea drumului și vă spun că nu ar fi cazul să le culegeți în locul acela. Dumneavoastră nu înțelegeți de ce; în definitiv m-ați vă-

zut culegînd aceste flori puțin mai jos pe același drum mai ieri. „Iată“, explic eu, „dacă mergeți pe drum puțin mai la vale ca să le culegeți, nu va băga nimeni de seamă că ele nu mai sînt, dar dacă le culegeți aci, se va resimți lipsa lor“. „Ei și ce-i cu asta“? veți replica dumneavoastră, „ele nu sînt ale nimănui“. „E prea adevărat că nu sînt ale nimănui dar“, explic eu din nou, „aceste flori de ciuboțica-cucului de la marginea drumului se zăresc din fereastra căsuței bătrînei doamne Brown și deoarece dînsa nu poate ieși acum, ele sînt singurele flori pe care le poate vedea; și știu că-i fac foarte mare plăcere“. „Și?“, repetați dumneavoastră, „eu nu o cunosc pe doamna Brown“. „Dar, bine“, zic eu, „este, desigur, totuna pentru dumneavoastră ca să mergeți cîtiva yarzi<sup>8</sup> mai departe să vă culegeți florile. Pentru dînsa înseamnă mult; și e bine ca omul să-și dea osteneala întotdeauna să facă plăcere altora“. Dumneavoastră continuați să rămîneți neînduplecat și spuneți că nu vedeți de ce dînsa nu s-ar putea mulțumi perfect să admire narcisele galbene din grădina vilișoarei sale. În acest punct aș putea să caut să argumentez mergînd pe o altă linie. „Sînteți de părere“, v-aș putea întreba, „că omul ar trebui să se comporte cu alții, precum ar dori ca alții să se poarte cu el“? Da, acceptați această părere, dar, adăugați dumneavoastră în grabă și ca pentru a vă lua apărarea, că personal ați fi la fel de mulțumit să admirați narcise galbene, ca și ciuboțica-cucului. „E prea posibil“, zic eu, „dar ați protesta desigur, nu-i așa, dacă cineva v-ar priva de

<sup>8</sup> *yard* măsură de lungime în Marea Britanie și alte țări; echivalează cu 0,9144 m. N.T.,

ceva la care țineți foarte mult, când ar putea destul de ușor să fie la fel de mulțumit luînd altceva“. Aceasta este o propunere pe care aproape că nu puteți să nu o acceptați. „Bun“, continui eu, „fapt este că, pe drept sau pe nedrept, doamnei Brown îi face efectiv mai mare bucurie să admire ciuboțica-cucului decît narcise galbene și dacă i le luați când puteți tot așa de lesne să vă procurați aceleași flori făcînd cîtiva pași mai în jos, îi luați în mod inutil ceva care ei îi face plăcere; ceea ce înseamnă că vă comportați cu dînsa de o manieră în care ați recunoscut că personal nu v-ar face plăcere să se poarte cineva cu dumneavoastră.

Sînt mai multe lucruri de luat în seamă cu privire la acest exemplu. În primul rînd pornesc prin a căuta să vă arăt prin ce anume se deosebește acest caz de alte cazuri aparent similare, când s-a cules ciuboțica-cucului. Trebuie să procedez astfel, desigur, pentru a justifica, cît de cît, o judecată de valoare diferită. În al doilea rînd, motivul pe care îl am pentru a lăsa ciuboțica-cucului acolo unde se află este, pur și simplu, fiindcă aprob scopul, a-i face plăcere bătrînei doamne Brown, pentru care florile constituie un mijloc. În al treilea, caut să-mi justific părerea că este bine să-i fac plăcere doamnei Brown, referindu-mă la principiul general că omul ar trebui întotdeauna să se străduiască să aducă bucurie altora. În al patrulea rînd constat că argumentul dezvoltat de așa manieră, încît să revin la același principiu general de la care am plecat nu pare a vă face cine știe ce impresie, o iau iarăși de la început în sens invers; caut mai întîi un principiu general pe care sînteți dispus să-l acceptați, iar apoi mă străduiesc să vă arăt că deși la înce-

put poate că nu v-a trecut prin minte, acesta este totuși un caz care se încadrează în propriul dumneavoastră principiu general. În al cincilea rând, pentru ca să vă demonstrez în ce mod judecățile de valoare se raportează la principii mai generale și viceversa, trebuie în fiecare etapă să vă atrag luarea aminte asupra adevărului anumitor enunțuri pur factice, ca bunăoară acela că doamna Brown preferă să se delecteze privind ciuboțica-cucului decît narcise galbene.

Este numai un exemplu acesta, desigur, și încă unul cît se poate de simplist. Dar el servește cel puțin ca să ilustreze cum judecățile de valoare pot căpăta o confirmare tipică arătîndu-se ce alte judecăți de valoare sînt implicate. Ceea ce poate implica raportarea în urmă la mereu alte principii generale sau, dacă judecata de valoare este deja destul de generală, orientarea în alte direcții, cu indicarea cazurilor concrete cărora li s-ar aplica principiul general. S-ar putea să nu existe, de bună seamă, chiar nici o raportare explicită la principii generale. Aș putea să justific o judecată de valoare, arătînd că este implicată o altă judecată de valoare, lăsînd să se subînțeleagă principiul general care constituie legătura formată între cele două cazuri. În mod aproape invariabil vor fi înțelese și raportările la aserțiunile care nu sînt judecăți de valoare, cum ar fi propozițiile analitice sau sintetice. Uneori rostul unei atare justificări este în primul rând să semnaleze că judecata de valoare în cauză concordă cu principiile fundamentale sau concepția vorbitorului însuși; uneori scopul principal este de a se obține asentimentul ascultătorilor, apelînd la principiile lor fundamentale. În unele cazuri pare mai natural să se vorbească despre afirmare sau reafirmare,



alteori de confirmare și, iarăși, alteori poate că nu ar fi normal, în sensul în care este întrebuințat în mod obișnuit limbajul, să se vorbească de nici una dintre acestea, chiar dacă se folosesc procedee justificatoare de același gen.

Putem acum, în sfârșit, să ne întoarcem să confruntăm fățiș întrebarea privitoare la sensul, dacă există vreunul, în care se poate afirma că judecățile de valoare sînt adevărate. Îndoielile noastre s-au ivit din pricina conexiunii tradiționale dintre termenii „adevărat” și „fals” pe de o parte și „enunț” sau „propoziție” pe de alta, cînd ne-am dat seama cît de dificil ar fi să interpretăm judecățile de valoare drept enunțuri. Pe de altă parte, am constatat că a spune că ceva este adevărat înseamnă întotdeauna, parțial cel puțin, să confirmăm sau să afirmăm ceea ce este asertat de o așa manieră, încît să implice garanții sau angajamente foarte specifice din partea celui care vorbește. De altminteri, afirmînd că deosebirea ce există între propoziția sintetică, propoziția analitică și judecata de valoare poate fi exprimată în funcție de felul diferit în care ele sînt confirmate, am relevat cel puțin un lucru important pe care acestea îl au în comun; deși metodele relevante pot fi foarte diferite, ele *sînt* cîteșitrele deschise confirmării și refutării. Dacă deci am fi dispuși să ne concentrăm asupra aspectelor de afirmare sau confirmare ale cuvîntului „adevărat”, ar trebui să putem da o explicație complet coerentă privitor la modul său de întrebuințare, conform căruia a afirma despre ceva că este adevărat înseamnă a se angaja la susținerea acestui lucru cu argumentele care se întîmplă să fie cele mai potrivite cazului în speță și a oferi un fel de garanție, cum că angajamentul este

luat cu toată seriozitatea. Anume, a spune că o judecată de valoare este adevărată ar însemna angajarea pe linia încrederii în acea judecată de valoare și a apărării ei.

De bună seamă că această explicație a cuvîntului „adevărat” ignorează chiar în mod deliberat celelalte asocieri în care intră el, așa precum am constatat că este atît de frecvent cazul în limbajul obișnuit. Ea are totuși multe avantaje. Ar fi o ineptie să se presupună că orice explicație a unui termen central de felul lui „adevărat” ar putea în acelaș timp respecta toate nuanțele limbajului obișnuit. Am văzut că există motive puternice pentru a spune că întrebuintărea tipică a lui „adevărat” este să evalueze; și putem să dăm o explicație în acest sens a întrebuintării sale drept cuvînt-valoare care să acopere domeniul întins al utilizării sale și care să se desfășoare în paralel cu explicația pe care am dat-o cuvîntului, „bun”. Avînd în vedere acestea deci, putem spune că înțelesul lui „adevărat” rezidă în această funcție afirmatoare sau confirmatoare de un gen deosebit, pe care am căutat să o descriem, în timp ce criteriile pe care pot fi fundamentate atare confirmări vor varia, evident, ca în cazul lui „bun” de la context la context. Urmează de aici că a spune că este adevărat că cutare sau cutare lucru e bun înseamnă a proceda la fel ca atunci cînd afirmăm că orice altă aserțiune ar fi adevărată; adică înseamnă a afirma aserțiunea în discuție într-un fel care oferă o garanție pe deplin angajată.

Reiese deci, pe temeiul acestor considerente, că în cele din urmă cineva poate fi perfect justificat să spună despre judecățile de valoare că pot fi adevărate sau false, chiar fără să trebuie să le interpreteze oare-

cum ca enunțuri. Că interpretarea cuvîntului „adevărat“, care ne permite să procedăm astfel, va mulțumi sau nu pe toți acei care au ținut să stăruie că judecățile de valoare sînt enunțuri și că valorile sînt proprietăți e o altă problemă. De fapt este puțin probabil că îi va mulțumi pe toți. Am menționat impresia larg răspîndită că a spune că ceva este un fapt înseamnă a spune că acel ceva este parte integrantă sau este „înrădăcinat“ într-o stare de lucruri care este „o realitate“ „existentă de drept“. Mulți au avut oarecum impresia că valorile lor ar fi asigurate și că viața lor ar avea un scop bine definit numai dacă aceste valori ar exista și ele de drept; adică, dacă validitatea lor ar fi independentă de orice păreri sau simțăminte ale cuiva, sau de limbaj. În același timp, ar fi posibil — dacă ar exista de fapt un sistem unic de valori fundamentale — să se spună că oamenii cu coduri radical diferite nu ar avea *de fapt* dreptate; și să se înțeleagă prin aceasta ceva care, în mod destul de firesc dealtfel, pare cu mult mai concludent decît o „simplă“ reafirmare a propriilor valori, oricît de categorice ar fi ele și oricît de deliberat ar fi fost ele gîndite. De aci ispita de a spune că judecățile de valoare enunță fapte și dorința de a le reprezenta drept propoziții sintetice. Și, dacă ne reamintim încă o dată de natura asocierii dintre „adevărat“ și „fapt“, vom înțelege cum această ispită și această dorință pot întări impresia că dacă judecățile de valoare nu sînt enunțuri, a vorbi despre adevărul sau falsitatea lor nu ar putea fi decît o greșeală.

Ar fi de adăugat că ușurarea pe care o resimte cineva, căzînd în această ispită, nu este decît o confuzie cu care se mîngîie. O recomandare sau o con-

firmare trebuie făcută de către cineva; o judecată de valoare trebuie să fie judecata de valoare a cuiva. Transformarea principiilor personale în fapte impersonale poate fi consolatoare, dar nu este de fapt gîndire clară<sup>9</sup>. Oricum, faptul că principiile dumneavoastră sînt principiile *dumneavoastră* sau că valorile unei colectivități sînt valorile *acelei colectivități* nu demonstrează cu de la sine putere că unele sau altele sînt arbitrare. Ele pot într-unul dintre cazuri să fie fundamentate pe studiu aprofundat și să implice un mod de viață dificil și bine gîndit, sau în celălalt să reprezinte experiența acumulată a multor generații. Nici studiul aprofundat și nici experiența acumulată nu oferă, desigur, garanții infailibile; dar a descrie rezultatele oricăreia dintre ele ca fiind arbitrare ar fi desigur foarte bizar.

În chip de post-scriptum la acest capitol, ar fi totuși bine să spunem cîteva cuvinte despre termenii de „real” și „realitate”. În parte, pentru că a trebuit să-i utilizăm destul de mult în decursul discuției, și în parte pentru că ei sînt în multe sensuri foarte similari cu „adevărat”. În multe contexte, firește, nu avem mult de ales între termenii de „real” și „au-

<sup>9</sup> Nu vreau să spun cu aceasta că toate principiile de evaluare sînt personale, în sensul că ele ar fi personale în raport cu un individ dat, ci doar că trebuie să fie principii ale unor persoane.

În mod incidental, am remarcat că mulți par a crede că există o oarecare incompatibilitate între genurile de argumente pe care le-am prezentat aci și credințele lor religioase. De bună seamă, că nu e locul aci să ne angajăm în discuții despre religie. Aș dori numai să consemnez faptul că în timp ce anume formulări religioase ar putea prea bine să aibă nevoie de reinterpretare, ideea că există o astfel de incompatibilitate de fond îmi pare a fi complet eronată.

tentic“. Există sensuri însă unde nu e atât de dificil de lucrat cu „autentic“ cum este cu „real“, așa că am face poate mai bine să-l examinăm mai întâi și să vedem ce se întâmplă dacă punem întrebarea noastră cu care între timp ne-am familiarizat cu toții, și anume, dacă este posibil să afirmăm despre două lucruri oarecare că pot fi identice, dar că în timp ce unul dintre ele este autentic, celălalt nu este. S-ar părea, la prima vedere, că acest lucru poate chiar să fie posibil. Două obiecte ar putea, după toate aparențele exterioare, să aibă exact aceeași formă, dimensiune și lucrătură, dar să fi fost confecționate unul dintre ele într-un sat din India, iar celălalt într-o fabrică din Birmingham. Ar fi destul de normal să spunem că singura deosebire dintre ele ar consta în aceea că primul este autentic. Dar la o reflectare mai temeinică, aceasta nu poate fi singura deosebire, căci chiar pentru a explica situația a trebuit să specificăm o deosebire cu privire la origine. „Autentic“ nu înseamnă, de bună seamă, nimic care să aducă cu „de origine dintr-un sat din India“; el poate fi aplicat unei mari varietăți de obiecte care nu au chiar nimic de-a face cu India. S-ar putea încerca, eventual, să i se dea o explicație, în sensul că ar fi un termen descriptiv cu mult mai general, care să însemne ceva cam ca „fiind ceea ce pretinde să fie“. Astfel, blidul original indian este acela care a fost efectiv confecționat în India; un Rembrandt original este o pictură care a fost pictată chiar de către Rembrandt. Ceea ce nu este o explicație neplauzibilă, dar chiar și așa, ea nu ne va da posibilitatea să punem la punct decît un număr limitat de întrebări ale cuvîntului „autentic“. Există multe imitații care, în definitiv, nu pretind să fie

altceva. Bijutierul de mare reputație care vinde un colier de perle de cultură spune chiar explicit că el nu este făcut din perle veritabile, sau reale, sau adevărate. În acest caz și în multe altele asemănătoare, antiteza pare a fi între ceea ce se desfășoară ca un proces natural și contează deci ca autentic și ceea ce este făcut de mîna omului și trece drept artificial. (Am cunoscut o seamă de persoane care refuză să admită că legumele conservate sînt legume autentice sau să accepte autenticitatea vitaminelor sub formă de pilule). Pe de altă parte, există cazuri unde antiteza este inversă; „Acela nu este un corp de secure preistoric autentic“ putem noi spune, „ci numai o bucată de cremene care întîmplător a fost cizelată de forțe pur naturale în formă de corp de secure“.

În această situație aparent confuză, s-ar părea, poate, la prima vedere că cuvîntul „autentic“ ar însemna mai întîi un lucru și apoi altul. Dar ea a devenit deja o situație supărătoare cu care sîntem acum familiarizați și ar trebui să fim pregătiți să acceptăm faptul că sîntem siliți — dacă vrem să facem deosebirea dintre două lucruri pe temeiul că unul singur este autentic — să recunoaștem cel puțin încă o altă deosebire între ele și să căutăm să justificăm sensurile în care se întrebuintează cuvîntul pe baza distincției dintre înțeles și criteriu. Nu este de fapt lesne de găsit o formulă pentru ceea ce s-ar putea numi înțelesul lui „autentic“ pe temeiul acestei distincții; pare-se că nu există nici un cuvînt nimerit cum ar fi „recomandare“ sau un cuvînt mai mult sau mai puțin convenabil cum e „afirmație“ pe care le-am întrebuintat în cele două cazuri anterioare. Cel mai potrivit termen care-mi vine

în minte este născocit de cineva<sup>10</sup> care a folosit expresia „cuvînt-semn”<sup>11</sup>. Întrebuințăm deci cuvîntul „autentic”, ca să desemnăm, ca să spunem așa, orice lucru la care ne referim ca fiind autentic, pentru a-l însemna ca fiind un reprezentant satisfăcător al clasei sale pentru toate cazurile, indiferent care ar fi aceasta. Abia dacă mai este nevoie să adăugăm că criteriile pe temeiul cărora orice lucru poate fi judecat ca reprezentant convenabil al clasei sale sînt tot atît de variate ca și felurile diferite în care pot fi clasificate lucrurile.

Pentru multe contexte, aceste considerente vor servi, așa cum am spus, atît pentru „real” cît și pentru „autentic”. Va fi și el întrebuințat drept „cuvînt-semn” pentru a sublinia orice lucru la care se face raportarea ca trecînd drept cel mai reprezentativ sau mai important membru al clasei sale. Reiese, însă limpede din felul în care am întrebuințat deja termenii ca „realitate” în acest capitol, că ei, întocmai ca și „fapte” se asociază cu acele idei foarte generale, atît de dificil de redat clar, despre ceva care există efectiv, fiind de drept. Termenul de „real” este îndeosebi asociat cu distincția veche de cînd lumea dintre aparență și realitate, nu numai în contexte de specialitate, ci generalizat cu aplicare la toate lucrurile deodată, în raport cu care realitatea este concepută ca fiind ceea ce într-un sens sau altul formează substratul aparenței sau se ascunde după ea. Aceasta este una dintre acele verigi din limba noastră prin care

<sup>10</sup> *Nu-mi amintesc cine anume, și nu am reușit să aflu.*

<sup>11</sup> *Tick-word* este termenul utilizat de autor. *To tick* a bifa — N.T.

idei generale metafizice de toate soiurile mențin o priză tacită asupra gândirii noastre. Tot ceea ce ne închipuim că vedem cu ochii sau pipăim, sau percepem în vreun alt mod poate să reiasă că este înșelător și, în orice caz, în perspectiva timpului nu există nimic pe lume așa cum o cunoaștem noi care să nu fie supus transformării. Totuși oamenii nu pot să nu simtă că sub toată această amăgire și schimbare trebuie să existe ceva neschimbător, responsabil într-un fel sau altul pentru lumea cunoscută nouă. Acest ceva, orice este el, constituie realitatea ascunsă de aparență. E posibil chiar ca ea să nu fie accesibilă niciodată observației nemijlocite, dar rămîne responsabilă pentru aparențele pe care noi le putem urmări; realitatea este permanentul și durabilul care constituie substratul a tot ceea ce este temporar și trecător. E normal în ambele aceste situații să ai impresia că acesta este singurul lucru care, în perspectiva timpului, este de importanță copleșitoare. Astfel încît este pe deplin justificată denumirea de „realitate“, deoarece acest sens important constituie legătura cu uzanța de toate zilele a termenului „real“. Ori tocmai de la această constatare am pornit.

Nu este locul aci să deschidem o discuție despre meritele sau neajunsurile unor concepții „metafizice“ de acest gen. Este destul deci ca noi să luăm notă că ele pot uneori atribui un sens unui cuvînt ca „real“, care nu diferă prea mult, ci mai curînd adaugă la funcția sa mai normală vădit evaluativă. Prin aceasta termenii de „fapt“, „real“, și „adevărat“ prezintă o analogie. E posibil să nu putem limpezi complet acest aspect ascuns în parte al înțelesului lor, probabil fiindcă nu există nimic destul de bine definit care să



comporte o clarificare completă. Dar nu există ieșire din situația că, în uzanța obișnuită, acest aspect, deși în general invizibil la suprafață, este foarte adesea prezent.

Punctele principale ale acestui capitol pot fi rezumate destul de succint. Dacă sîntem dispuși să cădem de acord că cuvîntul „adevărat“ este întrebuințat pentru a evalua și are ca înțeles funcția de a indica un gen de afirmație sau confirmare garantată într-un mod deosebit, vom putea să dăm o explicație coerentă despre felul cum se poate afirma despre judecățile de valoare că pot fi adevărate sau false fără a trebui să le interpretăm ca enunțuri. Admitem că această părere despre cuvîntul „adevărat“ nu ține seama de anumite aspecte cu privire la semnificația sa în limbajul obișnuit. Aceste aspecte se referă la modul în care el poate fi uneori considerat că se raportează, mai ales poate prin asocierea sa cu alți termeni ca „fapt“ și „real“, la ceea ce putem denumi natura lucrurilor așa cum sînt ele, existînd așa precum există ele, independent de părerile sau simțămintele cuiva despre ele. Acestea tind însă să devină aluzii<sup>12</sup> foarte nedeslușite; și lăsîndu-le deoparte, vederile noastre despre „adevărat“ au marele avantaj că pot explica atît deosebirile fundamentale dintre propozițiile sintetice, propozițiile analitice, și judecățile de valoare, cît și unul dintre punctele cele mai importante pe care

<sup>12</sup> Vreau să spun prin aceasta că sînt foarte greu de elaborat pînă în ultimele amănunte. De bună seamă însă, nu doresc nici să spun că nu există nimic dincolo de gîndirea umană — un punct de vedere care pentru mine este fie neînteligibil, fie fals.

acestea le au în comun. Căci toate trei tipurile de aserțiuni sînt deschise atacului sau confirmării; dar felurile diferite în care ele pot fi confirmate sau atacate sînt aspecte fundamentale ale sensurilor în care ele diferă toate una de cealaltă.

## 7. „Pot oare eu să fiu sincer în greșeala mea cu privire la ceea ce este bine”?<sup>1</sup>

Nădăjduiesc că dezbaterea desfășurată în ultimele cinci capitole s-a elucidat destul de bine pe parcurs. Este însă cu neputință ca cineva să fie cu totul sigur în ceea ce privește puterea unei argumentații, oricât de limpede ar părea ea, pînă ce nu a reușit să-i descifreze implicațiile în chestiuni care nu au stat inițial în centrul preocupărilor sale. Acest lucru se adevărește chiar dacă argumentarea este a sa personală. Astfel, ar fi totuna dacă în acest capitol ne-am îndrepta atenția asupra uneia dintre acele întrebări care nu a fost pînă aci luată în considerație direct, dar cu care, e vădit lucru, că discuția noastră anterioară nu poate să nu aibă oarecare contingență.

Întrebarea pe care îmi propun să o iau în discuție este dacă e posibil ca cineva să fie sincer în greșeala sa cu privire la ceea ce este bine<sup>2</sup>. Un lucru interesant

<sup>1</sup> În acest capitol, autorul discută termenul de *right*, care are următoarele echivalente în limba română: bine, drept, just, corect, potrivit, echitabil, exact, perfect, bun, cum trebuie, cum se cuvine, regulamentar, pur ș.a.m.d. Ca atare, în unele exemple traducerea va fi poate puțin forțată pentru a putea reda cît de cît intențiile autorului, în lipsa unui cuvînt perfect echivalent — N.T.

<sup>2</sup> Greșeală cu privire nu la faptele relevante — adică în termenii exemplului din capitolul precedent, doamnei Brown

despre această întrebare este că am cunoscut persoane care au căzut pe loc de acord că răspunsul este clar, ca apoi să descopere, spre marea lor mirare, că răspunsurile pe care le-au dat diferă. E destul de limpede că se poate ca cineva să se înșele sincer în părerea pe care și-a făcut-o despre fapte; de unde decurge că acei care au considerat că valorile sînt un gen de fapte pot lesne înțelege că cineva ar putea fi sincer în greșeala sa cu privire la valori. Pe de altă parte, unii care au conceput judecățile de valoare ca fiind esențialmente chestiune de simțămînt sau de gust nu pot pricepe cum se poate greși; s-ar putea ca dumneavoastră să vă placă spanacul și mie să nu-mi placă, dar nu are sens să spui că vreunul din noi doi are dreptate<sup>3</sup> sau că greșește. Aceasta este o părere destul de curentă și care le-a părut deosebit de scandaloasă obiectiviștilor<sup>4</sup>, care au avut impresia că dacă valorile nu ar avea oarecum o condiție independentă a lor, atunci orice ar face cineva trebuie să fie bine cu condiția numai ca acel cineva să fie încredințat de acest lucru. Cel care acceptă genul de argumentații pe care le-am prezentat eu poate chiar să aibă o astfel de părere. Dar acest lucru nu este, cred, obligatoriu; oricum nu în această formă extremă, simplă.

de fapt nu-i place de loc ciuboțica-cucului —, ci privitoare la chestiunile de principiu implicate.

<sup>3</sup> *Are dreptate* echivalează în limba engleză cu *is right*. — N.T.

<sup>4</sup> Adică persoane care pretind că „adevărul sau falsitatea judecăților morale depind în întregime de natura *obiectelor* la care se raportează și nu de subiectul... care efectuează acele judecăți“.

Înainte de a aborda nemijlocit problema, există un punct preliminar, care trebuie consemnat. Toată discuția de pînă aici s-a concentrat în jurul cuvîntului „bun“. Pentru scopurile noastre de față sîntem poate justificați în a nu spune mai multe despre cuvîntul „bine“<sup>5</sup> decît că este un cuvînt care denotă valoare, avînd o funcție foarte asemănătoare cu cea a lui „bun“. Afirmînd, însă, acest lucru, să nu uităm că cele două cuvinte sînt arareori interschimbabile, fără o schimbare a înțelesului și că s-ar putea ca în unele contexte să vrem, în mod deliberat, să le punem în contrast. În unele sensuri, chiar relațiile dintre ele pot fi extrem de variate și greu de sesizat, și ar fi o absurditate să pretindem că pot fi redată printr-o formulă simplă oarecare. Oamenii au scris tomuri întregi pentru a-și așterne părerile în această problemă, și a-și exprima dezacordul cu cărțile altora. Uneori deosebiriile dintre cei doi termeni pot implica probleme importante de fond; în alte contexte, totul poate să revină în bună parte la chestiuni de idiom local englez. Aci merită în orice caz menționat ca o indicație foarte generală faptul că cuvîntul „bine“ are o legătură deosebit de strînsă cu noțiunile de lege sau de „regulă“, și că are deci în mod obișnuit o aplicare ceva mai restrînsă decît partenerul său „bun“. Ceva care este bine este ceva care este în concordanță cu regula relevantă. Putem vorbi despre „cum e bine să te îmbraci pentru alergările de cai de la Ascot“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> redat prin *right* în contextul original.

<sup>6</sup> Sau *cum se cuvine*, sau *cum e de rigoare*, sau *cum cere eticheta sau tradiția* etc. să fie ținută cuiva cu acest pri-lej. — N.T.

(sau fiindcă veni vorba, „cum e bine să cobori într-o mină de cărbuni“)<sup>7</sup>, „cum e bine de completat un formular“<sup>8</sup>, „cum e bine să te porți“<sup>9</sup>. În același timp, noțiunea de bine este strâns legată de ideea de a corespunde într-un caz dat; „Smith este cel mai bun dintre mulți oameni buni dintre care însă nici unul nu corespunde<sup>10</sup> întocmai pentru un anumit post.“ Cuvântul „bun“ este întrebuințat pentru a recomanda; „bine“ se întrebuințează de obicei pentru a recomanda în raport cu o situație mult mai specifică. Sau poate că o formulare mai bună ar fi să spunem că „bine“ se întrebuințează pentru a recomanda dintr-un considerent mult mai specific față de întreaga situație redată de un context. A afirma că ceva este bine înseamnă, în general, să spunem că este genul de lucru pe care situația îl reclamă. Ca „deși poate să fi avut cele mai bune intenții, ceea ce a făcut el nu a fost bine“; adică acțiunea lui nu este recomandabilă în raport cu acea situație anume, chiar dacă ar putea fi recomandat într-un fel pentru acțiunea sa în măsura în care este luată drept o trăsătură generală de caracter.

Există, de bună seamă, contexte în care a spune că ceva sau un comportament oarecare corespunde<sup>11</sup>,

<sup>7</sup> Sau *cum prevede regulamentul, sau tradiția minerilor* să se facă această coborîre. — N.T.

<sup>8</sup> Sau mai degrabă în limba română *cum este corect*. — N.T.

<sup>9</sup> Sau *cum se cuvine* să te porți într-o anumită împrejurare.

<sup>10</sup> Sau *nu este potrivit*. Este cunoscut sloganul „*the right man in the right place*“ — omul potrivit în locul potrivit. — N.T.

<sup>11</sup> *Is right*, corespunde, este potrivit sau adecvat. — N.T.

seamă mult mai puțin a evaluare decît a descriere a acestuia ca fiind ceea ce se impune printr-un anume sistem de norme. De fapt, într-un context unde regulile sînt destul de categorice și specifice și unde orice problemă privitoare la valoarea respectării lor rămîne întru totul deschisă, a spune despre o acțiune că este sau nu este conformă cu regulile *înseamnă* a o descrie pur și simplu. Este efectiv un lucru relativ neobișnuit ca în atare contexte să se întrebuițeze cuvîntul „bine” singur; e mai probabil că vom spune, de pildă, „ceea ce a făcut el a fost bine<sup>12</sup> din punct de vedere legal”, făcînd uz de cuvîntul „legal”, pentru a indica regulile la care ne-am raportat. Există o foarte strînsă analogie între acest gen de situație și cea la care m-am raportat deja în capitolul 5 (p. 103).

Să revenim însă la problema principală. Primul lucru de remarcat este poate că atunci cînd cineva spune că ceea ce e bine de făcut este ca întotdeauna să facă ceea ce crede el că este bine, el poate înțelege prin aceasta cel puțin unul dintre două lucruri foarte diferite. El poate, pe de o parte, să fie genul de relativist extrem, care nu vede nici un sens în judecățile de valoare ca atare<sup>13</sup> și a cărei aserțiune, cum că orice păreri ale cuiva sînt la fel de bune ca ale oricui altuia este în realitate o manieră paradoxală, dusă la extrem, de a spune că nu are absolut nici un rost să vorbești despre ele cîtuși de puțin ca fiind juste. Pe de altă parte, el poate de fapt să aibă convingerea

<sup>12</sup> Sau *just din punct de vedere legal*. — N.T.

<sup>13</sup> În opoziție, de pildă, cu expresiile care redau plăcutul sau neplăcutul.

că unicul lucru care importă este sinceritatea și că oamenii ar trebui întotdeauna să caute să acționeze pe temeiul propriilor lor principii, oricât ar dezaproba el personal principiile respectivilor. Este, în definitiv, un punct de vedere posibil și inteligibil acesta de a prețui sinceritatea mai presus de orice altceva. Ba mai mult, nu există nici un motiv pentru ca cineva care susține aceste păreri să nu depună o opoziție activă față de alții, avînd principii diferite de ale lui proprii, atîta vreme cît nu-i învinovățește pentru că acționează așa precum fac. Toate acestea revin la aceea că cineva poate dezaproba principiile altcuiva, în timp ce totuși e convins că, întrucît acelea sînt *principiile aceluia*, el ar trebui să acționeze în conformitate cu ele. Și nu este aci de fapt nimic foarte aparte sau dificil.

Acestea însă nu ne duc mult mai departe. Căci fie că cineva crede sau nu crede, în ultimă instanță că lucrul pe care e bine să-l facă oricine este ceea ce crede el că este bine, oricât ar părea de afară din cale sau de neplăcut pentru toți acei interesați, întrebarea stă totuși în picioare, și anume dacă el poate fi sincer în greșeala sa. Oamenii spun, firește, despre alții lucruri ca „deși poate că el e convins că acționează cum crede el că e mai bine, ceea ce face este de fapt complet greșit“, și nu se poate nega faptul că foarte adesea cînd spun astfel de lucruri, ei presupun într-un mod mai mult sau mai puțin incoerent că ceea ce este bine și ceea ce este greșit sînt fapte de care omul poate să-și dea seama sau să fie în necunoștință de cauză. Dar eu pot, ceea ce este de înțeles, să dezaprob principiile sau acțiunile altcuiva, chiar dacă nu aș considera că normele mele de valoare



sînt fapte în alt sens decît ca fapte despre mine și normele mele (și, desigur, despre oricine altcineva care se întîmplă să le împărtășească). Ba mai mult, aș putea aduce motive pentru faptul că le dezaprob, în sensul celor schițate de mine în ultimul capitol. Nu încapе îndoială că cealaltă persoană ar putea să nu-mi accepte justificările mai mult decît a acceptat dezaprobarea mea de la început; și este adevărat că dacă nu pot găsi teren comun cu el, chiar în nici un singur punct, atunci nu există modalitate în care să pot, în final, să-i dovedesc că vederile mele sînt mai bune decît ale lui. Pot chiar să fac uz de expresii ca „el crede că ar trebui să se comporte astfel, dar de fapt greșește, și nu ar trebui să procedeze astfel“, atît timp cît nu uit că expresia „de fapt“ e bogată în sugestii și că unele dintre ele pot duce la cele mai complicate încurcături, dacă le urmărim în acest context. Spunînd că „de fapt el greșește“, să nu fiu înțeles ca revenind pe poziția valorilor, sau a normelor de valoare, ci doar ca afirmînd propriul meu punct de vedere într-un fel anume bine definit. Și într-adevăr, dacă-mi iau în serios propriul punct de vedere, am toate motivele să fac acest lucru. Faptul că, dacă dumneavoastră și cu mine avem concepții complet diferite despre viață, nu se va găsi nici o modalitate pentru niciunul dintre noi să dovedim că vederile celuilalt sînt greșite nu înseamnă că ar trebui să considerăm aceste deosebiri ca neavînd o importanță mai mare decît simpla deosebire de gust<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Ar merita să ne raportăm în urmă la cele spuse în capitolul 5, p. 107 și următoarele despre deosebirile dintre judecata de valoare pe de o parte, și expresia sau aserțiunea

Dacă însă altcineva (să spunem că) greșește cu privire la părerile sale despre ce ar trebui să facă, cum stă cazul cu mine? La prima vedere aş putea părea excesiv de arogant, sugerînd că sînt singura persoană care nu este supusă erorii în felul acesta. Ar fi mult mai modest să admit „Deși cred că ar trebui să fac cutare, pot firește să greșesc“. Dar ce înseamnă exact această din urmă frază? Dacă atunci cînd fac o judecată de valoare, apelez prin aceasta la o normă sau un principiu, la ce altă normă sau principiu pot, concomitent, să fac apel față de mine însumi? Desigur, oamenii chiar spun adesea „Cred că ar trebui să fac cutare, dar nu sînt tocmai sigur“, sau fac o distincție precisă între frazele „ar trebui să fac cutare“ pe de o parte și „cred că ar trebui să fac cutare“ pe de alta. Însă analogia aparentă dintre „el crede că ar trebui să facă cutare“ și „cred că ar trebui să facă cutare“ poate fi foarte derutantă. Deoarece expresia „eu cred“ este probabil mult mai rar folosită ca o simplă mo-

plăcutului sau neplăcutului pe de altă parte. Una dintre deosebiri și pe care nu am relevat-o, este următoarea: ca regulă generală gusturile sau aversiunile cuiva sînt logic independente unele de altele, de o manieră cum nu se întîmplă cu judecățile de valoare. Judecățile de valoare aparțin unei structuri mai mult sau mai puțin raționale, ele depind de principii sau norme angajînd astfel pe oricine care le ia în serios cel puțin în strădania de a fi consecvent. Îmi displace poate supa de ceapă astăzi și îmi schimb părerea mâine, lăsînd toate celelalte preferințe sau aversiuni neschimbate; dar dacă azi dezaprob ceva ca chestiune de principiu, indiferent care ar fi acest principiu, atunci dacă îmi schimb părerea despre acel ceva, nu pot să nu-mi schimb părerea despre toate celelalte lucruri care s-ar putea explica prin aceleași motive.

Dar vezi și capitolul 10. p. 211 și următoarele.

dalitate de raportare a ceea ce crede despre sine cineva, în opoziție cu altcineva, decît o modalitate de a indica că aserțiunea sa este numai de încercare. „Cred că ar trebui să fac cutare, dar nu sînt prea sigur, s-ar putea, dacă mai reflectez, să-mi schimb părerea“. Și dacă îmi schimb chiar părerea, am să spun eventual „Am crezut că ar trebui să fac cutare, dar am greșit“ — „greșit“, de bună seamă că nu în sensul de a se fi înșelat asupra vreunui fapt, ci în sensul că acum dezaprob punctul meu de vedere anterior, și e de presupus, întrucît aceasta este o problemă de judecată de valoare, că am motive pentru noua mea atitudine. De fapt, aserțiunile despre propriul eu din trecut se aseamănă în multe sensuri cu aserțiunile despre alte persoane; (uneori propriul eu din trecut poate părea, privind în urmă, mult mai străin și mai incomprehensibil decît o altă persoană, pe care o cunoaștem extrem de bine).

Așa că ceea ce decurge de aci este faptul că e posibil și să dezaprobi normele altcuiva și să spui acest lucru, și să dezaprobi normele pe care le-ai susținut cîndva tu însuși. Dar ceea ce nu se poate face este să dezaprobi la un moment dat normele pe care le susții în acel moment; deoarece a le dezaproba ar însemna a le dezaproba în raport cu un alt sistem de norme iar *acestea* ar fi acum normele pe care le susții. (Nu este de mirare că ultima propoziție este cam sucită, deoarece ea caută să exprime contradicția unei poziții care se contrazice pe sine). Aș mai adăuga, desigur, că vorbind fie și despre propriile norme, în felul acesta nu sugerez neapărat că ele sînt ceva excepțional sau specifice individului. Se poate ca eu să accept, în toată deplinătatea lor, normele bisericii mele,

ale partidului meu sau ale oricărui alt grup, și în acest caz, acestea vor fi normele mele proprii și personale.

Ultimul punct este unul asupra căruia merită să stăruim, cu atât mai mult cu cât a putut rămîne impresia că există, în multe cazuri unde se acceptă o autoritate, un răspuns clar ce se poate da întrebării mele retorice din penultimul paragraf, care sună „La ce normă sau principiu pot să fac apel față de mine“? Căci din faptul că o persoană acceptă întru totul normele unui organ dinafara sa sau, în orice caz, superior ei nu decurge că ea va fi, de aceea, în orice clipă, pe deplin conștientă de semnificația acestor norme. Aceasta este de fapt o situație foarte curentă și este posibil să apară ori de câte ori se exprimă atașamentul față de un grup sau instituție cu acceptarea unui principiu foarte general — ale cărui implicații precise încă nu le-a urmărit nimeni pînă la ultima consecință<sup>15</sup>. Este doar prea ușor de acceptat o formulă (inclusiv incidental o născocire proprie) și să afirmi, ba chiar să crezi că o crezi și totuși să fie greu de spus ce crezi dincolo de repetarea formulei. Astfel trebuie să existe mulți care știu ce înseamnă să spui, în situații oarecum noi și neașteptate, în care pot fi siliți cel puțin în mod provizoriu să hotărască singuri, „cred că asta ar trebui să fac, dar nu pot fi sigur pînă ce nu întreb...“; și punctele pot fi completate cu numele unui părinte sau conducător de partid, preot, psihiatru sau — cine știe — s-ar putea

<sup>15</sup> Ar fi de fapt mult mai exact să spui că nimeni nu ar putea dezvolta, în prealabil, implicațiile unor principii, foarte generale pentru fiecare situație imaginabilă ce s-ar putea ivi.

eventual extinde lista cu o varietate destul de remarcabilă de nume.

De fapt, există probabil mult mai mulți oameni care sînt în ultimă instanță, dispuși să accepte autoritatea judecății<sup>16</sup> altcuiva decît sînt dispuși să-și asume deplina responsabilitate pentru ei înșiși. Unii dintre ei pot, fără îndoială, să creadă că normele unei autorități, oricare ar fi ea, pe care o acceptă pentru ei, au o oarecare independență faptică față de acea autoritate, în sensul că ei privesc autoritatea ca fiind descoperitorul și exponentul lor, dar nu ca fiind autorul lor. Oamenii care chiar cred astfel cred într-un haos, după părerea mea întemeiată pe motive pe care am căutat să le explic deja. Se poate însă, perfect de bine ca cineva să fie total angajat în acceptarea unei autorități, în timp ce își dă seama că orice norme ar susține și ar recomanda ea, acestea pot fi considerate numai ca un fapt despre acea autoritate și nu pot în sine să aibă o existență proprie a lor. Cineva poate fi gata să accepte principiile călăuzitoare ale autorității pe care a acceptat-o ca pe ale lui proprii, pe un temei cît se poate de general, nu pentru că el crede că ar trebui să accepte (căci aceasta ar însemna să facă apel la un alt model), ci numai așa. Ca și cum ar fi dispus să-i dea acelei autorități o poliță în alb, ca să facă orice judecăți de valoare particulare asupra cărora autoritatea ar putea lua hotărîri, angajîndu-se astfel prin aceasta să-și onoreze datoria, indiferent de cum ar fi completat ulterior documentul.

<sup>16</sup> Prin „altcineva“ nu vreau desigur, să spun, în mod necesar, numai decît o altă persoană individualizată.

Un astfel de om, aflându-se într-o situație de un gen cu care nu a mai avut de-a face și cu privire la care, pe câte știe el, nu există nici un antecedent care să indice cursul potrivit ce ar urma să-l ia, va fi efectiv silit să ghicească cât poate mai bine cum ar putea fi completată polița sa, când se va întoarce de la cartierul general. Va fi poate chiar total încrezător în ce privește rezultatul. Dar oricât de încrezător este și oricât de bune pot fi motivele pe care le are să fie încrezător, trebuie să rămână posibil, în orice caz logic posibil, ca atunci când cecul i se înapoiază chiar, să reiasă că el a greșit. Aceasta numai pentru că modul în care e completat cecul este un fapt, un fapt despre hotărîrea care a fost efectiv luată de autorități, și ca orice alt fapt poate fi exprimat într-o propoziție sintetică; și, așa precum vă reamintiți, singura modalitate definitivă de determinare a adevărului sau falsității unei propoziții sintetice este fundamentată pe observarea faptelor despre care este vorba. Astfel, când o atare persoană spune, dacă spune, „Sînt convins că ar trebui să fac cutare, deși, se prea poate, de bună seamă, ca să greșesc“, posibilitatea la care se referă este posibilitatea de a fi făcut o apreciere greșită asupra modului în care reacționează de fapt forul, respectiv.

E ca și când ar fi avut, în această anume împrejurare, două modele; o normă provizorie, improvizată chiar de el însuși pe temeiul experienței sale trecute și norma forului superior, a partidului sau a bisericii, care este și a sa proprie, în măsura în care el este pe deplin angajat față de organizația respectivă.

Problema poate eventual să fie astfel prezentată. Un om care este angajat să accepte o autoritate oare-

care în probleme de morală să zicem, poate, trebuie chiar, ori de câte ori are vreo incertitudine, să considere cu seriozitate eventualitatea că propriile sale aprecieri ar putea fi greșite. Prin „incertitudine” înțeleg aci incertitudine cu privire la verdictul precis al autorității și prin „greșit”, greșit în raport cu acel verdict; și el ar putea spune „greșit de fapt” atîta timp cît „fapt” se referă la concepțiile pe care le susține acea autoritate. Dar dacă reiese că aprecierea lui provizorie este de fapt greșită în sensul acesta, lucrul se întîmplă numai în virtutea faptului că *el* acceptă autoritatea. Că autoritatea sa spune astfel este un fapt; dar depinde de propria sa acceptare ca verdictul autorității să fie relevant pentru el. Astfel, dacă l-am întreba despre principiile sale fundamentale, el ar trebui, în ultima instanță, să răspundă, nu așa cum ar face alții, prin raportare la vreo formulă ca „fericirea generală”, ci prin aceea că principiul său de bază este să accepte și să aprobe orice judecăți pe care le-ar face autoritatea sa.

Cineva care se află într-o situație de genul celei pe care tocmai am discutat-o ar putea să prefere să o exprime spunînd „Nu e treaba mea aceasta să fac norme individuale, sînt mulțumit să accept normele pe care le-am însușit și care știu că sînt juste<sup>17</sup>”. Are un rost să fie pusă problema în felul acesta; se scoate astfel în relief importanța faptului că individul considerat ca făuritor autonom de norme este, dacă nu ceva cu totul fictiv, în orice caz, în mare măsură o excepție. Ceea ce nu înseamnă că individul nu împăr-

<sup>17</sup> Corespunzînd lui *right* pe care îl discută autorul în acest capitol.

tăsește de loc responsabilitatea pentru normele sale. Căci ce înțelege oare cînd zice că normele pe care le acceptă sînt juste; juste fiind totuși un cuvînt-valoare; și ce sînt normele la care se raportează cuvîntul just la rîndul său? S-ar putea să nu existe un răspuns categoric la această întrebare. Nu poți spune că se referă la normele autorității, căci tocmai autoritatea este aceea care este supusă judecății. Dar nici nu ar fi cu totul echitabil să spui că se raportează la normele individului care se erijează, deși numai cu privire la acest unic punct, drept judecător al autorității pe care o acceptă; deoarece a afirma acest lucru ar fi, oricum, a subestima calitatea acceptării. Așa încît nu ne-a rămas decît să repetăm că unicul mod de a-i înțelege aserțiunea este, în chip de reafirmare a normelor autorității, drept ale sale, ca expresie fățișă, adică a faptului că el le identifică pe cele două.

Întreaga problemă a acceptării autorității de către individ este, trebuie să admitem, o problemă extrem de greu de pus la punct, în mod satisfăcător, în cadrul filozofic de genul celui despre care și din punctul de vedere al căruia scriu. Această poziție este în multe privințe legată de punerea cu acuitate a accentului pe importanța individului ca atare; și nu încapе îndoială că filozofii moralei nu au acordat, în ultima vreme, atenție problemei autorității așa cum foarte probabil ar fi trebuit să o facă. Se pare mai cu seamă că au subapreciat importanța felului în care cele mai curențe norme sînt în general mai întîi transmise și apoi învățate ca și cum *ar fi* simple fapte. Acesta este un punct care va apărea din nou în capitolele următoare. Între timp este demn de reținut faptul că chiar și un om care nu acceptă nici o altă autoritate decît





pe a sa proprie poate prea bine să nu fie sigur într-o situație complexă de efectul ce ar putea avea asupra ei propriile sale principii generale. Este o incertitudine lesne de înțeles, pentru că pașii care duc de la un principiu general la o judecată specifică de valoare sînt adesea extrem de complicați. Dacă procedăm cu seriozitate cînd distingem judecata de valoare de preferință sau aversiune pe temeiul că judecata de valoare este întotdeauna legată de motiv, atunci nu ar trebui să ni se pară surprinzător că atare judecăți nu pot întotdeauna să fie rezolvate pe loc. Efectiv, un om care nu recunoaște nici o autoritate din afară poate destul de des să fie mai șovăielnic și să aibă nevoie de mai mult timp ca să se decidă într-o situație anume decît acela care se bazează pe un sistem de principii cu practicile lor recunoscute și comparativ puse la punct.

După toate acestea, este foarte probabil ca cineva să mai vrea să protesteze, că deși trebuie eventual să concedem că omul nu poate la un moment dat să dezaprobe înseși normele pe care le susține în acea clipă, totuși normele sale ar putea fi greșite; căci, poate insista el, numai faptul propriei mele convingeri sincere și depline nu este destul pentru a garanta că este justă convingerea mea. Să căutăm să răspundem acestui protest ar însemna efectiv să reluăm discuția din același punct al cercului din care am început deja o dată; ar trebui să ne informăm, în continuare, despre norma la care apelează indirect protestul, ceea ce este cazul să fi devenit pînă acum o întrebare cu care sîntem bine familiarizați. Oricum este foarte normal ca cineva să dorească să protesteze în felul acesta. O dată, pentru că deși m-am referit me-

reu la normele mele și la imposibilitatea de a le judeca pe toate deodată (ca și când aș putea să fiu în afara lor și să rămân în același timp în ele), totuși într-o discuție ca cea de față, omul parcă nu-și discută de fapt niciodată propriile-i norme așa cum sînt ele atunci cînd vorbește. Vorbim desigur despre ele, dar se pare că numai sub formă de exemple. Expresia „normele mele“ vrea să spună normele oricărei persoane care ar vorbi la persoana întâia în momentul dat. În felul acesta, întreaga discuție pare a deveni cu totul impersonală și, așa precum am consemnat deja, ideea că cineva ar putea dezaproba vreo normă sau toate celelalte norme în afara acelor pe care le susține personal nu cauzează nici un fel de dificultăți. Apoi, mai este ceva. Trebuie să reținem că distincția dintre valori și fapte este estompată de multe din presuposițiile vorbirii și gîndirii de toate zilele, și nu-i este ușor nimănui, nici chiar celui mai sofisticat filozof, să țină minte că trebuie să-și ajusteze toate judecățile de valoare, astfel încît să fie consecvente unui singur stil. Și, în final, oricum, admiterea eventualității că înseși normele proprii (actuale) pot fi greșite ar putea fi luată drept semnul unei minți deschise; nu în mod necesar și cu orice chip o minte șovăielnică sau nehotărîtă, ci o minte a cuiva întotdeauna dispus să considere cu seriozitate orice argumente noi, care i s-ar prezenta, și gata, dacă i se pare potrivit, să gîndească prin prisma normelor sale, în orice situație ce s-ar putea ivi. Din acest punct de vedere, a spune că „s-ar putea ca actualele mele norme să fie greșite“ poate fi luată drept o aluzie la posibilitatea prea de înțeles că aș putea cîndva, în viitor, să-mi revizuiesc poziția; iar dintr-o poziție revi-

zuită și un sistem de norme reconsiderate pot, firește, să condamne normele pe care le-am susținut cândva, adică normele pe care de fapt le susțin în clipa de față.

E cazul acum să încerc să rezum cele ce s-au spus în acest capitol. Am început cu supoziția că „bine“ este un cuvânt care exprimă valoare, similar în multe sensuri cu cuvântul „bun“, dar avînd în general o funcție mai specifică. Totuși nu ne-am lansat într-o discuție mai amplă despre diferitele deosebiri pe care acești doi termeni sînt indicați să le exprime în anumite contexte, ci am ridicat în schimb problema dacă este posibil ca cineva să fie sincer în greșeala sa cu privire la valorile pe care se cuvine să le susțină și să le urmărească. Este clar că ar fi o destul de mare inconsecvență față de întreaga argumentare anterioară să recunoaștem că judecata de valoare a cuiva ar putea fi de fapt greșită în acel sens al cuvîntului care este legat de propozițiile sintetice. Dar pînă cînd expresii ca „de fapt“ sînt întrebuintate în sensurile în care am arătat că se întrebuintează frecvent cuvîntul „adevărat“, anume pentru a afirma sau a reafirma într-un anume fel aparte și emfatic, a veni apoi să spui că normele altcuiva sînt greșite devine un mod perfect inteligibil de a ne disocia de ele. Și același lucru este adevărat și pentru propriile norme de valoare din trecut. Situația este cu mult mai încîlcită și mai buclucășă, cînd avem de-a face cu cineva care este total angajat în acceptarea unei autorități, alta decît numai el însuși. Dar chiar și aci, faptul unei atare angajări înseamnă a face ca normele autorității să fie în același timp și ale sale personale. Și rămîne valabil că în timp ce oricine ar putea, în mod normal, să aibă in-

certitudini cu privire la implicațiile precise ale celor mai fundamentale principii ale sale într-o anumită situație complexă, totuși nu este posibil ca el să se transpună în exterior și să-și judece *toate* normele dintr-o dată.

## 8. „Ar trebui” și „este” (I) — o chestiune de logică?

Cu patru capitole în urmă am ridicat, fără însă a o rezolva, problema, dacă deviza „Un «ar trebui» nu poate deriva niciodată dintr-un «este»” este analitică sau sintetică. E timpul acum să revin la această chestiune. Precum am mai spus în acel capitol, distincția dintre evaluare și descriere este fundamentală pentru întreaga noastră discuție; și acest lucru, fie că l-aș fi exprimat sau nu, ar fi trebuit pînă acum să fi devenit perfect evident. Descrierea pe de o parte și aprecierea pe de altă parte, fapt și valoare, enunț și judecată de valoare; toate aceste deosebiri, pe care am pus atîta greutate, sînt însumate în pretinsa imposibilitate de a deriva<sup>1</sup> un „ar trebui” dintr-un „este”. Așa că dacă se presupune că acest lucru *este* imposibil, trebuie să ne fie cît se poate de limpede de ce.

Bineînțeles că am căutat deja să prezint o seamă de motive pentru care valorile nu ar trebui privite ca proprietăți, pentru care judecățile de valoare nu ar trebui interpretate drept propoziții și pentru care nu

<sup>1</sup> Cuvîntul „derivă” se referă în acest context, desigur, la derivări analitice sau logice; derivări în sensul strict conform căruia nimeni care ar înțelege adevărat înțelesurile tuturor termenilor argumentului nu ar putea să nege validitatea sa în mod consecvent fără a se pomeni că debitează nonsensuri. Într-o atare argumentație, concluzia urmează *in mod necesar* din premise — în acel sens al cuvîntului „necesar” care a fost introdus concomitent cu cuvîntul „analitic”.

ar trebui să ne așteptăm ca judecățile de valoare și enunțurile despre fapte să se preteze la justificare, confirmare sau atac în exact același fel unele cu celelalte.

Procedînd astfel, a trebuit însă la p. 97, bunăoară, să conced că „nu aş pretinde că argumentele pe care le-am prezentat pînă aci dovedesc realmente că judecățile de valoare nu sînt întruchipate în propoziții sintetice. Efectul argumentelor mele este cumulativ, dar chiar și așa, dacă cineva este destul de ingenios, încă mai poate veni cu destule contrasugestii pentru a stăvili alte acțiuni care să ducă la tărăgănări“. Este adevărat că sensul adînc, în continuare, al paragrafului a fost să afirme încă o dată că recunoașterea unei distincții între ceea ce am denumit pînă aci apreciere și descriere este fundamentală; deoarece, așa precum am spus, „dacă... se insistă că bunătatea este o proprietate și că a spune despre un lucru că este bun înseamnă, în esență, a da informații descriptive despre el, vom avea nevoie de alte mijloace de apreciere a celor o dată descrise. Nu putem beneficia de ambele sensuri concomitent“. Dar întrebarea rămîne — de ce să fie necesară această distincție? De ce o descriere să nu fie totodată și o recomandare, o laudă, o încredințare?

Un răspuns foarte curent arată că este necesară distincția ca o chestiune de logică. Într-adevăr, acesta este un răspuns care se dă și asupra căruia se insistă atît de des, încît ar trebui să-l examinăm, dacă nu pentru altceva și numai pentru acest motiv, chiar dacă nu ar ridica multe puncte importante precum se vedește a fi cazul. Astfel că acest capitol va fi consacrat examinării tezei că a deriva un „ar trebui“ dintr-un „este“ înseamnă a comite o greșeală de logică,

Există însă o problemă care ar trebui pusă la punct mai înainte de orice altceva. I se poate prea bine întâmpla cuiva să întrebe dacă revine la același lucru să spună, pe de o parte, că „un «ar trebui» nu poate nicicând să derive dintr-un «este»“, e o propoziție analitică și, pe de altă parte, că adevărul său este o chestiune de logică. De fapt se poate găsi deja un gen de răspuns la această întrebare în capitolul 3, unde termenul de „analitic“ a fost introdus pentru prima dată. Dar se cuvine a se adăuga că termenii cheie „analitic“ și „logic“ au fost întrebuințați în atâtea feluri ușor diferențiate, încât de fapt nu există un răspuns direct gata fabricat la această întrebare. Unii oameni au întrebuințat, e cert, termenul de „logic“ de așa manieră, încât orice chestiune care se preocupă numai de legile care guvernează relațiile mutuale dintre diferite expresii lingvistice este o chestiune de logică și orice argument întemeiat pe aceste relații un argument logic indiferent de expresiile în discuție. Mulți alții însă au preferat să restrângă întrebuințarea acestui termen la studiul a ceea ce numim relații pur formale, adică relații care depind de înțelegerile unor termeni ca „și“, „sau“, „nu“, „dacă... atunci“, „tot“<sup>2</sup>, și „ceva“<sup>3</sup>. Din unghiul lor de ve-

<sup>2</sup> *tot* în limba engleză *all* are în limba română echivalenți ca: toată, totul, toți, toate, întreg, întreagă, întregi, orice, oricare, cu totul, în întregime, întru totul, cu desăvârșire, și în funcție de context eventual și alte sensuri. — N.T.

<sup>3</sup> *ceva* în limba engleză *some* are următorii echivalenți: niște, unii, unele, oarecare, un, o, vreo, vreunii, vreun, vreunele, puțin, câțiva, câteva, din ei, din ele, din acestea, din acesta, din aceștia, din aceea, din acela, din acelea, din aceia, cam, în jur de, câteva și în funcție de context eventual alte sensuri. — N.T.

dere, logica se preocupă numai de forma sau structura argumentelor, cu felul în care argumentele sînt construite, indiferent la ce s-ar raporta ele și fără nici o restricție, indiferent de context. Fie, bunăoară, frazele: (I) „Toți părinții au sau au avut copii” și (II) „Dacă X este fie roșu fie albastru și dacă nu este roșu, atunci X este albastru”. Marea majoritate a filozofilor ar cădea de acord că amîndouă aceste aserțiuni sînt analitice, exceptînd poate aceasta în vederea cine știe cărui context excepțional și neobișnuit. Dar după părerea mai riguroasă pe care am menționat-o eu, sub aspect logic numai cea de-a doua este adevărată. Acest lucru provine din faptul că adevărul primei aserțiuni (cea despre părinți) nu are nici o aplicație dincolo de acel anume context. Pe de altă parte, în a doua, „X” poate reprezenta orice (în timp ce mai pot fi înlocuite, dacă e vorba, cuvintele „roșu” și „albastru” cu orice alte două adjective). Adevărul acestei aserțiuni depinde doar de înțelesurile și relațiile mutuale ale așa-numiților conectori logici, „sau”, „și”, „dacă... atunci”, astfel denumiți pentru că constituie verigi fundamentale de legătură necesare oricărei înlănțuirii de argumente ale căror înțelesuri înseși rezidă în felurile diferite în care ei leagă expresiile unele de altele.

Se înțelege de la sine că aceasta este o părere ultra simplificată despre un lucru extrem de complex. Dar ceea ce importă aci este să fim numai conștienți de existența unor astfel de vederi divergente. Pentru propriile noastre scopuri este mai convenabil să luăm punctul de vedere mai larg și să privim toate argumentele care depind pentru validitatea lor exclusiv de semnificațiile și raporturile mutuale dintre diferitele



părți ale limbajului ca argumente logice. Ceea ce se apropie oricum binișor de uzanța obișnuită. Dacă oamenii violentează peste măsură regulile care guvernează înțelesul cuvintelor pe care le folosesc, dacă vorbesc prea „illogic“, riscă să nu fie înțeleși. Dacă, bunăoară, aş zice despre o pereche care ar fi cunoscuți ca neavînd copii și nici nu-și doresc, că ar fi părinți excelenți nu aş putea, desigur, să fiu înțeles decît ca greșind raportîndu-mă la ei și nu la vreo altă pereche — s-au, alternativ, să nu fiu înțeles deloc; prin ignorarea „logicii“ cuvîntului „părinți“ nu aş reuși să mă fac înțeles.<sup>4</sup> Așa că în ce ne privește putem spune că dacă se poate demonstra că a deriva un „ar trebui“ dintr-un „este“ ar fi o încălcare a vreunei legi logice în sensul mai larg al cuvîntului, atunci cele de față vor fi dat răspunsul la întrebarea care ne interesează.

De îndată ce e vorba de logică trebuie să fim mai precauți ca oricînd de felul cum vorbim; iar punctul următor ce trebuie luat în seamă este că de îndată ce o examinăm mai îndeaproape, devine destul de vădit faptul că însăși deviza despre „ar trebui“ și

<sup>4</sup> Ca de obicei pot să existe anumite contexte foarte specifice unde remarca mea ar putea să nu fie nici greșită nici lipsită de sens; bunăoară un context în care cuvîntul „părinți“ s-ar referi la vreun așezămînt, un fel de instituție școlară pentru copii, adulți, sau poate chiar pentru animale. (Chiar și aci, firește s-ar sugera ideea că animalele sînt dintr-un oarecare punct de vedere *parcă* în situația de copii). Dar am explicat deja cu vreo trei sau patru capitole în urmă că în ultima instanță este imposibil să ne fixăm asupra unui înțeles definitiv cu privire la o grupare de cuvinte făcînd abstracție cu totul de contextul anume în care sînt întrebuintate cuvintele.

„este“ nu poate fi altceva decât o deviză și nu poate fi interpretată *ad literam*. Căci există în definitiv multe judecăți de valoare în care apare cuvântul „este“ mai curînd decât cuvântul „ar trebui“ și, invers, multe enunțuri de existență care fac uz de „ar trebui“ mai curînd decât de „este“. „Acesta este bun“ sau „aceasta este de datoria lui“ vor servi ca exemple pentru unul dintre cazuri; „conform cu prevederile meteorologice ar fi trebuit să plouă pînă acum“ ca exemplu pentru celălalt. Nimeni nu s-ar lua la harță pentru derivarea frazei „el ar trebui să facă cutare“, din fraza „cutare este de datoria lui“, căci acesta nu este decât un exemplu de judecată de valoare într-o anumită formulare derivată din alta. Pe de altă parte, s-ar putea prea bine obiecta față de inferența că deoarece după părerea lui Smith, Brown ar trebui să facă Y decurge că el ar trebui realmente să facă acest lucru<sup>5</sup>. Așa că punctul disputat este mai degrabă, dacă este adevărat, așa precum a afirmat Profesorul Popper, că „poate cel mai simplu și mai important lucru despre etică este pur logic, adică imposibilitatea derivării de legi non-tautologice — imperative, principii tactice, scopuri sau indiferent cum le-am mai descrie — din enunțuri de existență“<sup>6</sup>.

Dacă este vorba să nu luăm *ad literam* deviza atunci este evident că va trebui modificată forma aparte a

<sup>5</sup> Reținînd cu grijă toate prevenirile și rezervele anterioare despre întrebuintarea în atare contexte a unui cuvînt ca „realmente“.

<sup>6</sup> În lucrarea sa intitulată *Ce poate logica să facă pentru filozofie? (What can Logic do for Philosophy?)* din volumul suplimentar al Societății aristoteliene Nr. XXII, 1948, p. 154.

întrebării la care am revenit la începutul acestui capitol. *Dacă* este luată literal, deviza ar fi așa precum tocmai am constatat, de-a dreptul falsă, întrucît nu încape îndoială că propoziții care îl conțin pe „ar trebui” pot destul de des să derive perfect dintr-o propoziție sau mai multe care să nu conțină nici un alt verb decît pe „este”. Această interpretare strict verbală, însă, nu e prea relevantă. Ar fi mai bine să ne adaptăm întrebarea la sensul citatului din lucrarea profesorului Popper și să punem întrebarea dacă aserțiunea, că este imposibil să fie derivate judecăți de valoare din enunțuri de existență, urmează să fie tratată ca analitică sau sintetică. Ceea ce nu numai că redă mai clar situația; dar constituie și interpretarea devizei pe care am luat-o de fapt de bună cînd a fost menționată la pagina 80<sup>7</sup>. Dar nici chiar sub această formă nu este o problemă lesne de mînuit, și putem pe drept cuvînt să fim nedumeriți privitor la chestiunea de unde anume să începem. Căci, cum poate efectiv cineva să hotărască într-un atare caz dacă o aserțiune este analitică sau sintetică, dacă acest „cel mai important lucru în etică” este pur logic? Și întrucît această problemă este foarte mult disputată am face poate cel mai bine să nu ne avîntăm în ea de-a dreptul înainte de a examina o aserțiune, două, care să fie oarecum similare, dar care pot fi dovedite ca fiind întemeiate pe logică într-un sens destul de vădit.

Drept exemplu l-ar putea constitui binecunoscuta teorie care, ca s-o exprimăm într-o formă suc-

<sup>7</sup> Dar nici măcar această formulare nu poate fi întrebuințată decît sub anumite rezerve. (Vezi partea a doua a capitolului 11).

cintă și tehnică, afirmă că nici un enunț universal nu poate fi dedus dintr-unul particular. Enunțurile universale sînt enunțuri despre *tot* dintr-un lucru sau altul; enunțurile particulare sînt enunțuri numai despre *ceva* dintr-un lucru oarecare. Ceea ce vrea să susțină această teorie este doar că nu poate să existe justificare formal neatacabilă pentru a face aserțiuni despre o întreagă clasă de obiecte sau oameni numai pe temeiul a ceea ce se cunoaște despre unele sau unii sau o parte dintre ei. Să presupunem, încă odată, că este vorba de lebede și că se afirmă că toate lebedele sînt albe, dîndu-se să se înțeleagă deslușit că intenția este ca această aserțiune să fie o propoziție sintetică și că nici o pasăre neagră la înfățișare nu ar fi descalificată pe simplul temei al înțelesului cuvîntului „lebadă“. Cineva poate că a văzut chiar un foarte mare număr de lebede și toate să fi fost albe. Dar pentru a fi justificată *sub aspectul logic* aserțiunea care s-a făcut, cum că toate lebedele sînt albe, drept concluzie a unui argument deductiv, premisele sale ar trebui să se refere la toate lebedele ce există sau care vor exista cîndva. Căci, dacă experiența cuiva se raportează numai la unii membri ai unui grup, apoi este întotdeauna posibil ca printre membrii rămași să se afle unii cu privire la care experiența la zi a respectivului ar putea să reiasă că este eronată, chiar dacă acea experiență s-ar fi raportat la o foarte mare majoritate. Justificarea practică este, firește, o altă treabă; cînd chestiunea este urgentă, putem adesea să fim justificați pe temeiuri practice să acționăm pe baza unei evidențe incomplete, sau chiar fără nici o evidență. De fapt, evidența care este în acest sens oarecum specific incompletă sub aspect logic, poate totuși

să fie încă adesea foarte bună. Există multe generalizări universale care ar putea practic să pară ridicol să fie puse în discuție. Totuși, dacă evidența pe care ele sînt întemeiate este cît de cît îngrădită în felul acesta, atunci va avea întotdeauna sens să ne întrebăm dacă o observație viitoare nu va aduce o excepție la regulă. Și se cuvine să denumim logică această teorie, pentru că este fundamentată pe înseși înțelesurile cuvintelor „tot” și „ceva”. Nimeni care ar reflecta asupra acestei probleme nu i-ar disputa validitatea dacă ar întrebuița aceste două cuvinte cheie în accepțiunea lor normală.<sup>8</sup>

O altă teză de logică binecunoscută, care va servi foarte bine drept exemplu și care are în același timp oarecare relevanță cu scopurile pe care le urmărim în acest capitol, este aceea că nimic din ceea ce nu este conținut în premise nu poate apărea în concluzia unui argument deductiv valid. Acest lucru sună, poate, ca și cînd am fi spus ceva obscur și tehnic, dar ar fi fost cazul ca pînă acum să ne fi familiarizat cu ideea pe care o are la bază. Vă reamintiți poate că atunci pe cînd căutam să introduc termenii de „analitic” și „sintetic” am afirmat (la pagina 54 jos) că „există un sens, s-a susținut, în care o propoziție analitică nu ar aduce nici o informație nouă.

<sup>8</sup> Ca o concluzie să poată fi în mod valabil dedusă din orice premise date, trebuie să fie logic imposibil ca premisele să fie adevărate și concluzia să fie falsă în cadrul regulilor care guvernează înțelesurile tuturor termenilor cheie relevanți. Dar nu există nimic incompatibil între propozițiile „unele lebede sînt albe” și „nu toate lebedele sînt albe”, indiferent la cîte lebede s-ar referi prima. Pentru ceea ce se înțelege prin expresia „logic imposibil” vezi capitolul 3 pp. 56—58.

Oricărui care ar fi înțeles întocmai subiectul... etalarea explicită a rezultatelor analizei în formă amplă subiect-predicat i-ar fi superfluă". Ori, un argument deductiv este un argument fundamentat exclusiv pe înțelesurile anumitor termeni cheie; (mai tipici fiind poate așa precum am menționat mai sus, termeni cum ar fi „și” și „dacă... atunci”, dar, firește, orice termen indiferent care ar fi el s-ar putea să reiasă a fi termenul cheie într-o anumită împrejurare). Dacă privim astfel lucrurile, putem să ne închipuim un argument deductiv valid ca fiind un fel de propoziție analitică foarte lungă al cărei adevăr atîrnă de înțelesurile termenilor săi principali. Din acest punct de vedere ar trebui să nu fie prea dificil de priceput de ce în concluzia unui argument deductiv valid, nu poate apărea nimic ce nu este conținut în premise. Aceasta fiindcă există un sens în care cineva care a înțeles pe deplin sensurile premiselor, ar înțelege prin aceasta toate implicațiile termenilor conținuți în ele; a înțelege pe deplin semnificația unui termen înseamnă a înțelege raporturile în care acesta poate intra cu orice alți termeni. Așa că oricine a înțeles premisa, a înțeles în acest sens oarecum specific concluzia înainte ca ea să fi fost expusă în mod explicit. Așa cum am afirmat în acel capitol mai de la început, o propoziție analitică complicată poate foarte bine să apară surprinzătoare; dar unei inteligențe teoretic perfecte care a înțeles deja despre ce este vorba, ea nu îi aduce nici o informație nouă. Astfel faptul că nu poate să apară nimic în concluzia unui argument deductiv valid ceea ce nu e conținut în premise se poate spune că se axează

pe semnificațiile acordate unor atare termeni ca „deductiv” și „analitic”.

Dacă luăm acum ultimele două exemple împreună putem spune că motivul pentru care nu este permis a deduce un enunț universal dintr-unul particular constă în faptul că premise care se raportează numai la unii membri ai unui grup sau clase nu conțin informațiile necesare despre toți membrii puși laolaltă. Și în mod similar, dacă s-a căzut de acord că *există* o distincție între evaluare și descriere, așa fel încât fiecare diferă și este în esență independentă de cealaltă, atunci premisele care nu conțin decât descrieri nu vor conține *ipso facto* nici o apreciere care poate în mod valid să apară în concluzie. În această măsură e adevărat că este o problemă de logică faptul că nici o judecată de valoare nu poate fi derivată din enunțuri de existență — *dacă*, de bună seamă, există realmente distincția. Dar atunci, încă, mai rămîne faptul cum că există o atare distincție pe care trebuie ca noi să o stabilim pînă la urmă.

Ceea ce pare a cam lăsa chestiunea unde a fost. Oricum, un lucru a devenit suficient de limpede pînă aci; nu există nici o modalitate de a fundamenta distincția pe care urmărim să o stabilim pe ideea absolut generală de *argument deductiv valid*. Nici nu poate fi fundamentată pe înțelesurile curent acceptate ale unor perechi de cuvinte ca „tot” și „ceva”; am constatat deja că este cu neputință de interpretat deviza despre „ar trebui” și „este” în acest sens categoric. Există prea multe feluri în care poate fi exprimată o judecată de valoare sau nu enunț de existență pentru ca lucrurile să se desfășoare atît de simplu și de convenabil. Astfel că dacă există vreo mo-

dalitate de a demonstra că distincția este într-atâta de strîns întreșută cu înțelesul curent al cuvintelor încît să nu poată fi ignorată decît cu prețul de a ne contrazice pînă la a rosti nonsensuri, a o formula înseamnă, eventual, să ne angajăm în niște complicații considerabile.

În acest stadiu cineva ar putea prea bine să întrebe de ce nu am fi mulțumiți să recunoaștem existența distincției și să încetăm să mai facem atîta caz despre încercările de a o dovedi ca o chestiune de logică. Și într-adevăr, iată, după părerea mea, cum vom fi siliți să procedăm în cele din urmă. În acelaș timp, dorința de a o vedea fundamentată pe o așa-zisă bază logică nu trebuie considerată ca o ușurință sau ca influența doar a unor simple considerente de ordinul pedanteriei profesionale. Poate fi uneori inevitabil, dar nu este niciodată ceva total satisfăcător să fie fundamentat un argument important pe impresiile personale proprii pe care și le fac oamenii despre atitudini, păreri sau activitățile lor. Un lucru pe care unul îl găsește că este de neconceput altul îl poate privi ca fiind o posibilitate perfect inteligibilă; acolo unde unul poate vedea o distincție, altul poate să vadă o identitate fundamentală. Acestea au fost bine prinse de un filozof care, căutînd să susțină existența distincției dintre judecata de valoare și enunțul de existență pe temeiuri pur logice, s-a raportat la „dorința de a sprijini afirmațiile pe care doresc să le fac despre judecățile de valoare prin raportări la considerente care să fie atît de clare încît să le priceapă toți“. Căci, a continuat el să spună, „Nu-mi place că trebuie să spun mereu oamenilor «știți ce înseamnă să faci cutare pe de o parte, și cutare pe de altă parte» să re-



curg la a-i pofti să reflecteze și să constate dacă nu am dreptate. Mult mai bucuros le-aș solicita să-și îndrepte luarea aminte asupra faptelor privind modul cum vorbesc<sup>9</sup>. Ceea ce, cred eu, este un punct de vedere lesne de priceput și acolo unde este aplicabil, foarte avansat. Este întotdeauna mai bine să se facă apel, când se poate, la o evidență care să fie în principiu în mod egal accesibilă oricărui observator informat și nepărtinitor.

În ce măsură simpatizez cu această concepție reiese din chiar faptul că întreaga metodă de argumentare din această carte este întemeiată pe discuții asupra felurilor sensuri în care sînt sau ar putea fi întrebuințate cuvintele. Dar deși a fost posibil să fie semnalate o serie de deosebiri între sensurile în care folosim cuvinte-valoare tipice ca „bun” sau „ar trebui” pe de o parte, și astfel de cuvinte tipic descriptive sau factuale ca „roșu” sau „ucide” pe de alta, așa precum am recunoscut, nu am putut niciodată să pretind că aceste diferențe sînt prin sine concludente. O dificultate este că pot exista o seamă de excepții care ne incomodează prin numărul lor. Prea adesea omul este silit să spună că fie un cuvînt descriptiv fie unul evaluator nu este întrebuințat în sensul său primar tipic descriptiv sau evaluator; iar dacă face apel numai la fapte de uz curent fără nici un fel de raportare la o distincție considerată ca ceva aparte, apelul începe

<sup>9</sup> Filozoful în discuție este domnul F. F. Atkinson, și citatul provine dintr-o lucrare intitulată „*ar trebui*” și „*este*” („*Ought*” and „*Is*”) în care împreună ne-am prezentat fiecare argumentele în problemele pe care le discut în acest capitol. (Lucrarea a apărut în revista „Filozofia”, „Philosophy”, vol. XXXIII, Nr. 124, ian. 1958).

să-și piardă plauzibilitatea dacă excepțiile sînt prea multe. De altminteri, apelul privind maniera în care vorbesc oamenii în mod obișnuit poate în orice caz să reiasă a fi o armă cu două tăișuri. Întrucît nu încapе îndoială că foarte mulți oameni derivă în mod chiar foarte regulat anumite judecăți de valoare din anumite enunțuri de existență; și aceasta este o trăsătură a vorbirii lor de toate zilele căreia se cuvine să i se acorde aceeași pondere ca oricărei alteia în orice studiu imparțial.

De fapt, s-ar putea da multe exemple de acest gen de derivare. Aș putea zice, ca să iau un caz posibil, că am aflat despre un copil care e bolnav, suferind și avînd dureri, amenințat să moară dacă nu i se dau îngrijiri, dar aproape sigur vindecabil dacă i se dau. Acestea sînt toate în mod categoric aserțiuni factice; ele pot fi, de bună seamă, greșite sau neadevărate, dar sînt factice în sensul important că se pretează la confirmare sau refutare pe temeiul normal al observației. Desigur, nu toată lumea ar spune că dacă toate aceste aserțiuni ar fi adevărate ar urma în mod necesar ca părinții să umble după ajutor medical. (Unii cred, de pildă, că a face aceasta ar însemna o desconsiderare a voinței lui Dumnezeu.) Sînt, însă, mulți care ar insista că decurge în mod indubitabil acest lucru — și cărora li s-ar părea imposibil să priceapă ce ar vroi să înțeleagă acei care sînt în dezacord, cînd vorbesc despre „ar trebui” sau „obligație”.

„Decurge în mod indubitabil” și alte expresii similare sînt, desigur, întrebuintate în limbajul obișnuit cu destulă imprecizie. Uneori se întrebuintează doar pentru a exprima într-un mod cît se poate de pregnant convingerea personală a vorbitorului, chiar dacă ar

fi dispus să convină cum că convingerile sale nu ar putea să fie realmente dovedite ca fiind corecte pe temeiul nici unei evidențe pe care ar putea-o cita. Am întâlnit, bunăoară, oameni care afirmă că oricine este filozof trebuie în mod vădit să fie incompetent când vine vorba de treburi practice. Această concluzie poate fi adesea adevărată; dar rămîne clar că ea nu poate nicidecum strict vorbind să decurgă din premisă. Nu este o parte constitutivă a cuvîntului „filozof” ca el să fie aplicabil numai acelor oameni care sînt (printre alte lucruri) incompetenți în îndeletniciri practice; ca deducția să fie validă s-ar cere inclusivă în plus ca încă o premisă generalizarea empirică cum că „toți filozofii sînt incompetenți”<sup>10</sup>. Cineva ar putea eventual pretinde că în ceea ce-l privește, cuvîntul „filozof” chiar include ca o parte a înțelesului său referirea la incompetență, astfel că pentru el generalizarea că toți filozofii sînt incompetenți ar fi analitică mai curînd decît sintetică. Dar acesta ar fi într-adevăr, un fel foarte ciudat de a întrebuița limbajul.

E de necrezut ca cineva să nu fie în stare să înțeleagă posibilitatea că ar putea să existe un astfel de om, cum ar fi un filozof, care să fie priceput și în sens practic, oricît de greu de realizat i s-ar părea acest lucru. În mod similar mulți oameni care ar fi în dezacord total cu oricine care ar afirma că nu există nici o obligație anume din partea părinților copilului pe care l-am descris în exemplul meu, de a se adresa unui medic, ar fi cu toate acestea în stare să

<sup>10</sup> Sînt evident un martor prejudiciat, dar după cinstita mea părere aceasta este, ca generalizare, falsă.

înțeleagă ceea ce ar vrea să spună acea persoană. (A nu înțelege pe cineva și a nu fi de aceeași părere cu el sînt două lucruri complet diferite; desigur că cineva trebuie cu necesitate să înțeleagă sensul celor ce se spun înainte ca să știe dacă este sau nu de acord.) Dar, — și iată punctul unde acest caz diferă de acela al filozofului incompetent — există ceilalți mulți, la care m-am referit mai sus, care mai mult ca probabil ar răspunde oricărei persoane care ar sugera că nu decurge nici o obligație din faptele astfel descrise, că ar fi în mod sincer dezorientați neștiind cum să interpreteze ce ar vrea acea persoană să înțeleagă vorbind de obligație. Cu alte cuvinte, pentru ei obligația decurge din natura faptelor orice fel de îndoială fiind de neconceput în sensul propriu al expresiei „de neconceput“.

Sau, ca să luăm un al doilea exemplu despre o situație de același gen, să presupunem că aș descrie pe cineva ca fiind de încredere, de nădejde, săritor la nevoie, afectuos, și așa mai departe. Pot eu oare după toate acestea să neg în mod rezonabil că el este un om bun? Vor exista probabil iarăși neînțelegeri. Unii vor spune desigur că întrucît a întrebuința cuvîntul „bun“ cu privire la cineva înseamnă doar a-l recomanda, nu e nici o greutate în a pricepe că părerea mea ar putea să fie neobișnuită și principiile pe care îmi întemeiez recomandarea să fie cu totul deosebite de acelea ale altor oameni. Pe de altă parte, există mulți alții care, deși ar putea înțelege că mi-ar displace un atare om, m-ar considera ca abuzînd de limbaj dacă aș insista negînd că el ar fi bun.

Adevărul în această problemă este că aproape toată lumea învață să vorbească și să gîndească cam în

același timp cînd învață despre norme, îndeosebi norme de comportare. În marea majoritate a cazurilor aceste norme trebuie în mod inevitabil să fie prezentate în primul rînd ca fapte, și să fie acceptate ca fapte. Le putem auzi repetate ca atare de un copilăș către altul, amîndoi putînd în mod vădit să considere ca ciudate și poate dezagreabile aceste fapte, dar totuși fapte.

„Oamenii nu trebuie să servească prăjitură înainte să fi mîncat mai întîi pîine cu unt“.

„De ce nu“?

„Fiindcă nu trebuie. Asta e și gata“<sup>11</sup>.

Îmi amintesc de asemenea auzind un tată explicînd cu jale micuțului său copil că nu se stă cu coatele pe masă, fiind în același timp perfect de acord că acesta este un fapt foarte trist pentru omenire. Încît nu e de mirare că această confuzie timpurie și adînc implantată, dintre valori și fapte se reflectă în uzul curent al limbajului.

(Merită reamintită aci problema — ridicată în ultimul capitol — a omului care se bizuie cu totul pe dictatele unei autorități. Practic ascendența cea mai sigură pe care o poate avea o autoritate este tocmai aceea de a reuși să-și impună valorile drept fapte. Deoarece faptele își mențin priza chiar și asupra unor oameni cărora acestea nu le sînt pe plac. Aproape toată lumea învață să accepte autoritatea înainte de a învăța să o pună la îndoială; și unii abia dacă ajung la stadiul îndoielii.)

Se poate aprecia cît de profund infiltrată este această confuzie dacă ne întoarcem înapoi pentru o clipă la

<sup>11</sup> Cîți adulți nu se simt încă în mod hotărît vinovați dacă nu încep cu pîinea cu unt?

exemplul pe care l-am propus privitor la omul care ar putea fi demn de încredere, săritor la nevoie, de nădejde, afectuos și așa mai departe și totuși să nu fie om bun. Cel care nu ar înțelege această sugestie este probabil genul de om care ar putea obiecta cum că „bun“ înseamnă uneori un lucru și alteori altul<sup>12</sup>, și că într-un atare context ca acesta el *înseamnă* pur și simplu demn de încredere, de nădejde, săritor la nevoie, afectuos, etc.<sup>13</sup>. Totuși când o atare persoană vorbește despre cineva ca fiind bun, va fi aproape întotdeauna de acord că prin aceea îl recomandă pe cel despre care vorbește, și nu îl descrie numai într-un fel detașat și neutru. Înseamnă oare aceasta că ea trebuie să considere că recomandarea este în sine un fel de descriere? Se poate argumenta că atitudinea sa implică tocmai acest lucru, dar în ansamblu nu asta este, după părerea mea ceea ce probabil ar spune chiar ea. Mai mult ca sigur că există anumite contexte în care persoana respectivă va înțelege foarte bine posibilitatea descrierii neutre; și altele din care ea ar putea înțelege că eu aș recomanda, de pildă, ceva fără ca ea să aibă idee ce recomand. Realitatea este că se vor afla alte contexte în care, deși această persoană ar putea distinge între recomandare și descriere în sensul că poate pricepe că se face și una și alta, totuși nu va putea înțelege cum cineva și-ar putea retrage recomandarea dacă ar rămîne în picioare descrierea; unei astfel de persoane i s-ar părea că descrierea ar purta în sine recomandarea. Și aproape toate cu-

<sup>12</sup> Vezi începutul capitolului 2.

<sup>13</sup> Pentru ca exemplul să fie într-adevăr plauzibil ar trebui poate ca lista să fie mult mai cuprinzătoare. Dar nu e prea dificil de imaginat cum ar putea fi continuată.

vintele din descrierea din exemplul meu, „demn de încredere“, „de nădejde“, și așa mai departe, sînt cuvinte care chiar în mod normal conțin un grad oarecare de recomandare. Nu că ar fi cumva imposibil să afirmi despre cineva că este mult prea demn de încredere; după cum nu este o imposibilitate să descrii pe cineva ca fiind „mult prea bun“. Dar atare expresii își dobîndesc sensul deplin datorită unui subtil iz de paradox.

Ar fi iarăși posibil să explicăm această situație în termenii distincției pe care am făcut-o între criterii și înțeles, și să spunem că descrierea cuiva ca fiind cinstit, de încredere, de nădejde și așa mai departe poartă în sine recomandarea respectivă numai pentru că aceste caracteristici fac parte din criteriile normale cu care noi recomandăm oamenii. Nu numai că ar fi posibil; o explicație mai deslușită nici că s-ar putea da. Dar totodată este important ca să ne dăm seama că există contexte în care unii oameni nu pot deloc pricepe cum ar fi posibil să se vorbească de disocierea a ceea ce denumim criterii de înțeles. Ceea ce ne readuce încă o dată la problema noastră centrală. Căci dacă atare persoane nu sînt realmente în stare să priceapă posibilitatea unei atare deosebiri, ce ne îndreptățește atunci să susținem, în orice caz în ceea ce-i privește pe ei și limbajul lor, că se cere făcută o asemenea separare?

În acest stadiu se pare că am ajuns în exact același punct din care am început capitolul, deoarece încă sîntem în căutarea unei justificări pentru distincția pe care se întemeiază o parte atît de considerabilă din argumentația anterioară. Un lucru, însă, pare a fi reieșit totuși, și anume imposibilitatea de a susține pre-

tenția că ea se întemeiază pur și simplu pe logică. Este adevărat că din moment ce judecățile de valoare pot fi efectiv deosebite de enunțurile de existență, devine atunci o chestiune de logică, că ele nu pot nicidecum să fie deduse numai din enunțuri de existență. Dar departe de faptul că ar exista vreun grup sau o pereche de cuvinte ale căror înțelesuri înseși să implice recunoașterea acestei distincții (în sensul în care chiar regulile care guvernează întrebuințarea lui „tot” și „ceva”, interzic derivarea unui enunț universal dintr-unul particular), am constatat că dacă este luat drept ghid uzul curent, avem tot atâtea motive de a conchide că derivarea valorilor din fapte este permisibilă, câte motive avem pentru concluzia opusă.

Încît se pune acum întrebarea dacă există vreo altă cale prin care distincția să poată fi în mod satisfăcător îndreptățită. Nu este un lucru ușor de răspuns la această întrebare; de fapt, dacă mi s-ar fi părut un lucru ușor de realizat nu l-aș fi amînat atîta vreme. Dar în capitolul următor trebuie în orice caz să ne încumetăm să dăm un răspuns.



## 9. „Ar trebui” și „este” [II] – o distincție necesară

Ne aflăm acum în situația că deși am insistat de nenumărate ori că distincția dintre judecata de valoare și enunțul de existență trebuie privită ca fundamentală, se pare că este cu neputință justificarea ei numai ca o problemă de logică. În adevăr, am spus deja cam pe la jumătatea capitolului premergător că în ultimă instanță trebuie să ne mulțumim să-i recunoaștem existența ca un fapt de experiență personală. Totodată însă, am admis că a apela la o experiență de acest gen nu este un procedeu tocmai fericit; orice observator obiectiv poate să ia notă de felul cum vorbiți, dar experiența personală nu prea e accesibilă în acelaș fel. Și dacă insistați că experiența dumneavoastră este diferită de a mea, se pare că nu ne mai rămîne decît să consemnăm dezacordul ca un fapt propriu numai nouă. Dar eu nu vreau să afirm numai că mie îmi pare că există o distincție; dimpotrivă aș vrea să susțin că este vorba de o distincție care ar trebui să fie recunoscută de orice om normal ca necesară.

„Normal” este și el, trebuie să admitem, un cuvînt ce trebuie luat de bun; și pot prea bine să existe oameni care, dintr-o deficiență sau alta, nu vor fi niciodată în stare să vadă vreun rost în această distincție dintre valoare și fapt. Ei trebuie însă să fie comparativ foarte rari. Marea majoritate sînt cu sigu-

ranță în stare să recunoască mai mult sau mai puțin distincția. Problema mai dificilă va consta în a-i convinge că trebuie *întotdeauna* admisă în principiu posibilitatea unei deosebiri. Iar aceasta este o problemă asupra căreia merită să stăruim pentru că, deși există mulți pentru care aceasta constituie mai puțin o posibilitate decît o presupunere evidentă și certă, există mulți alții care ar fi gata să o conteste din răspuseri.

Poziția mea este într-un fel foarte riscantă<sup>1</sup>. Căci, oricine ar dori să mă silească să dau înapoi nu ar avea decît să demonstreze că există cel puțin un context în care este imposibil, în principiu, să se facă vreo distincție utilă între apreciere și descriere. Există, însă, persoane tot așa de puțin precaute și în direcția opusă și care merg atît de departe încît să argumenteze că nu poate exista niciodată vreun enunț de existență strict non-evaluator în nici un context și pe nici o temă oricare ar fi ele. Ei arată, de pildă, că a vorbi despre indiferent ce implică alegere și anume alegerea de a vorbi despre acel lucru și nu despre altceva, că a-l selecta pentru a-l pune în evidență astfel, înseamnă a-i acorda o anumită semnificație și că aceasta este o formă importantă de apreciere. Acest argument are, de bună seamă, un anumit sîmbure. Uneori prea lesne uită omul că orice rostire implică un grad oarecare de selecție, că selecția înseamnă alegere și că multe atare alegeri pot practic să fie chiar foarte puțin neutre. Și mai este adevărat că este în mare măsură posibil să se afle care subiecte sînt cele

<sup>1</sup> Este de fapt o situație care va solicita multă băgare de seamă pentru a putea fi susținută.

mai importante pentru un om numai ascultînd să vezi despre ce vorbește cel mai mult.

Pe de altă parte e oarecum absurd un argument care propune ideea că singurul mod în care s-ar putea realiza enunțuri cu adevărat neutre ar fi să spui totul dintr-odată. Deoarece pare evident că se poate afirma că unele enunțuri sînt cel puțin mai neutre decît altele. Să presupunem, de pildă, că spun „Smith cîntărește exact 12 stone<sup>2</sup>“. Pot fără îndoială ca ulterior să am motive să mai vorbesc despre Smith. Căci vreau poate să vă reamintesc de existența sa în calitate de candidat la un post; sau am preferat, poate, să vorbesc despre greutatea sa mai curînd decît despre altceva, cum ar fi deprinderile sale igienice, peste care prefer să trec fără să le menționez; sau iarăși pot să vorbesc despre Smith pentru a vă atrage luarea aminte de la Brown. Dar oricare ar fi mobilurile mele, pare clar că nu au nimic de-a face cu adevărul aserțiunii mele privitoare la greutatea sa, și că faptul că este exactă sau nu va depinde numai de genul de fapte ce pot fi constatate de către orice observator obiectiv adecvat utilat.

Totuși este cert să nu putem defini „enunțul neutru“ ca fiind un „enunț care nu implică absolut nici un grad de selecție“. Mai nimerită ca definiție ar părea să fie aceea că e „un enunț care este compatibil cu orice expresie *fie* de aprobare *fie* de dezaprobare a faptelor, pe care enunțul pretinde să le raporteze“. Ceea ce s-ar potrivi oricum destul de bine cu enunțul meu despre greutatea lui Smith. Nu e

<sup>2</sup> *Stone* unitate de greutate echivalentă cu 6,348 kg. — N.T.

greu de priceput că aş putea fie să aprob, fie să dezaprobat faptul că el cîntăreşte 12 stone, sau, cum este mai probabil, că s-ar putea să nu mă intereseze deloc cazul. Şi există, de bună seamă, o sumedenie de alte enunţuri pe care le-am putea face despre el, şi care s-ar putea dovedi la fel de lesne că sînt neutre în acest sens; „Smith este chel“, „Smith are numai un picior“, „Smith are un ochi de sticlă“, „Smith are zece copii“. Toate aceste fapte despre Smith ar putea perfect să constituie obiectul fie al aprobării fie al dezaprobarii mele sau nici una nici alta, şi toate se pretează la confirmare sau refutare categorică de către un observator obiectiv.

S-ar putea face despre Smith aserţiuni de alt gen care însă nu sînt tocmai aşa de vădit categorice. Fie, de exemplu, aserţiunea că Smith este răutăcios. Nu este de neconceput că aş putea să aprob cum că el ar fi o astfel de persoană, dar ar fi fără îndoială ceva bizar sau de mirare ca eu să fac aşa ceva. Cert este că, în mod normal, nimeni nu ar greşi presupunînd că nu l-aş aproba, în măsura în care aş crede că este un răutăcios, decît dacă aş arăta foarte desluşit că nu este aşa. Dacă aş fi însă de acord cu răutatea lui, acest lucru ar părea să mă înfăţişeze cel puţin ca fiind în conflict cu normele curent acceptate. Ceea ce este adevărat despre „răutăcios“ e probabil adevărat, cel puţin în ce priveşte conversaţia obişnuită, şi despre orice alţi termeni prin care am descrie caracterul cuiva. Fiindcă este foarte dificil, dacă nu chiar imposibil să facem acest lucru fără ca să sugerăm o evaluare a sa, favorabilă sau de altă natură, dată fiind asocierea normală dintre criterii şi înţeles. Nu este nimic prea surprinzător în aceasta. Cei mai

mulți oameni sînt în mod natural atît de interesați de propria lor persoană și de a altora încît să acorde oricărui fapt legat de maniera lor de a se comporta o anumită relevanță față de raporturile dintre ele. Și cum cele mai multe aprecieri ale unei atare comportări se conformează la fel de natural stereotipurilor sociale recunoscute nu este decît de așteptat ca aceleași cuvinte să ajungă să poarte în ele strîns împletite una cu cealaltă, descrierea și evaluarea. Faptul, însă, că atare aserțiuni ca aceea că „Smith este răutăcios” sînt arareori pur factice sau neutre nu înseamnă că nu poate fi descris niciodată caracterul cuiva fără ca în acelaș timp să i se facă o apreciere. Ceea ce se cere, practic, este să ne hotărîm, indiferent în ce context ar putea să apară o astfel de descriere, dacă putem accepta ca fiind un lucru inteligibil ca cineva să aprobe, să dezaprobe, sau să nu se simtă impresionat într-un fel oarecare de cele spuse. Dacă, și în măsura în care, putem accepta toate trei soluțiile ca fiind posibilități<sup>3</sup> la fel de semnificative, atunci putem privi aserțiunea ca pe un enunț neutru. Dacă, pe de altă parte, avem impresia că a-l descrie pe Smith ca fiind răutăcios înseamnă în mod inevitabil a sugera o dezaprobare oarecare a lui, atunci vom avea poate nevoie să căutăm o modalitate alternativă pentru a ne referi la cele cunoscute despre faptele comportării sale; o modalitate care să-l facă accesibil fie laudei sau blamului, fie abținerii și de la una și de la alta.

Un fel de a realiza acest lucru ar fi să se continue întrebuințarea aceluiași termeni ca mai înainte dar în-

<sup>3</sup> Ceea ce nu înseamnă desigur că trebuie să le acceptăm ca fiind la fel de probabile.

soțindu-i de o declarație explicită că nu trebuie luate în seamă asocierile lor evaluatoare. Aceasta pare a fi o soluție convenabilă sub unele aspecte. Are, însă, anumite neajunsuri. Când cineva este bine familiarizat cu o anumită întrebuințare a unui cuvânt, e uimitor cât de greu îi vine să-l folosească în chip consecvent într-un alt sens fie el oricât de puțin divergent, chiar dacă hotărîrea de a face acest lucru s-ar putea ca inițial să fi fost a sa proprie. Cum e și foarte firesc este chiar mai greu să fii sigur că ascultătorii și cititorii cuiva vor înțelege și reține aïdoma instrucțiunile date de a nu ține seama de asocierile obișnuite evaluatoare. Această dificultate devine ceva ce se apropie de imposibil atunci cînd este luat în considerare faptul, că nu există nici o modalitate de a cunoaște cîte persoane sau cine anume, poate eventual de o manieră indirectă sau neprevăzută, să ajungă să afle despre o anumită discuție. Șansele de a transmite vreo apreciere împotriva propriilor intenții sînt cu atît mai mari cu cît aproape că este cu neputință de a-și repeta dezacordul de fiecare dată cînd apar cuvintele cruciale în decursul unui întreg și lung pasaj, discurs sau convorbiri. Astfel că există întotdeauna riscul ca ceea ce spune omul să fie scos din contextul său în mod deliberat sterilizat. Ceea ce poate uneori să fie incidental una dintre justificările posibile care duc la inventarea unui jargon urît și străin, pe care nimeni care nu este într-o oarecare măsură familiarizat cu contextul general al utilizării sale, nu-l va înțelege probabil nicidecum.

Toate acestea contribuie să arate că trebuie să fim mai mult decît precauți cînd căutăm să adaptăm termeni uzuali, cu care sîntem familiarizați, unor sco-

puri speciale, cu care nu sîntem familiarizați. Oricum, dificultățile pe care le întîmpinăm căutînd să realizăm acest lucru nu ar trebui exagerate într-atîta încît să devină o obiecție fatală față de posibilitatea de a-l face totuși. Căci în ultimă analiză orice aș spune despre Smith *ar putea* afecta părerea cuiva despre el. Cea ce este adevărat și despre enunțul meu că ar cîntări exact 12 stone; mai știi, poate persoana cu care stau de vorbă tocmai în acea dimineață a primit asigurări din partea lui Smith cum că nu cîntărește decît 10 stone și 8 lbs. și să fie acum înclinată să-l coteze ca mincinos. Dar acestea nu prea au legătură cu definiția pe care am propus-o pentru „enunț neutru“. Dacă este adevărat că orice enunț dat poate practic să afecteze aprecierea asupra cuiva într-o anume direcție, așa cum eventual a fost sau nu intenția să se facă, aceasta nu contribuie cu nimic să demonstreze că teoretic nu este la fel de compatibilă cu o apreciere de un gen contrar.

Dar aci revenim din nou la acelaș punct crucial. Fiindcă, dacă dorim să asigurăm neutralitatea oricărui enunț pe care l-am face despre caracterul cuiva, sau chiar despre altceva, printr-o declarație explicită cum că orice asocieri uzuale de aprobare sau de dezaprobare ar trebui trecute cu vederea pentru aceste scopuri, atunci trebuie să fim în stare să distingem deslușit ce înseamnă aprobare și dezaprobare. Și trebuie admis că probabil foarte puțini oameni ar fi convinși că realizează această distincție de o manieră cu totul generală așa cum ar fi siguri despre distincția pe care o fac dintre vedere și pipăire. În aceste împrejurări, nu se poate proceda decît într-un singur fel cu cel care ar fi interesat să nege validitatea generală a deosebirii

pe care o facem între valoare și fapt. Trebuie să ne concentrăm mai întâi, în a-l face să recunoască deosebirea într-un anume context; iar apoi, o dată bine consolidată această bază să încercăm să trecem mai departe la extinderea aplicării sale la orice alt context.

Prima problemă este deci găsirea unui context în care distincția este recunoscută ca fiind fără discuție deslușită. Vădit lucru, că este greu să fim siguri că vom afla măcar o singură ilustrare reușită aci din pricina nevoii de a alege exemple diferite după interesul și experiența celui cu care se întâmplă să discutăm. Dar, să presupunem, bunăoară, ca să luăm un caz posibil, că metodele igienei moderne au redus mortalitatea infantilă în multe părți ale Indiei. Poate acesta să constituie un enunț neutru? Unora s-ar putea să li se pară că întrucât cuvântul „mortalitate“, în general, și expresia „mortalitate infantilă“, în particular, prezintă unele asocieri nefavorabile, enunțul că igiena modernă a redus mortalitatea infantilă poartă în sine o puternică sugestie de aprobare cu privire la igiena modernă. Pe de altă parte se discută adesea că reducerea mortalității infantile într-o țară cum este India nu face decât să sporească numărul locuitorilor într-o țară deja dezastruos de supra-populată, reduce nivelul general de trai și înseamnă că numărul total de decese la copii ceva mai vîrstnici ca rezultat al sărăciei și subalimentației este cel puțin proporțional sporit cu, este de presupus, o sporire corespunzătoare a cantității de suferință conștientă. Atunci, poate că nu mai știe omul dacă să aprobe sau să dezaprobe reducerea mortalității la care s-a ajuns prin igiena modernă. În general am putea fi înclinați să zicem că privită în perspectiva timpului aceasta este o măsură progresistă,



ale cărei efecte secundare supărătoare în clipa de față vor fi înlăturate o dată cu introducerea unui regim eficient demografic de planificare a familiei. Dar atunci se pune, iarăși, întrebarea dacă sîntem de acord cu planificarea familiei. Cu cît pătrundem mai adînc în problemă, cu atît mai greu este să hotărîm ce anume aprobăm sau dezaprobam din toată această complicată situație. Indiferent însă de concluzia la care am ajunge, că în cele din urmă sîntem pentru sau contra sau încă nehotărîți, un lucru în orice caz rămîne limpede; metodele moderne de igienă au redus efectiv mortalitatea infantilă, că e bine, că e rău, faptul rămîne același fie că îl aprobăm fie că nu.

Pentru alții, un exemplu, inițial mai convenabil, s-ar putea găsi într-o discuție despre vreme. „Plouă“. Uneori și în unele locuri ar fi atît de evident pentru toți cei interesați dacă această veste e binevenită sau nu încît ar fi superfluu să se mai adauge și o expresie de aprobare sau dezaprobare directă în plus. Dar este în mod clar implicit prin această ultimă remarcă cum că oricare din cele două sînt la fel de posibile. După un interval lung de secetă, bunăoară, grădinarii vor fi bucuroși de ploaie, dar persoane care sînt pe punctul de a pleca în vacanță mai mult ca sigur că nu. Efectiv, cineva care este și grădinar și tocmai pe punctul de a pleca în concediu se va afla sfîșiat între aceste considerente conflictuale. Dar, iarăși, faptul rămîne fapt — chiar *plouă*. Și întrucît această remarcă este evident compatibilă fie cu o aprobare fie cu o dezaprobare, urmează că nici una dintre acestea nu poate fi dedusă numai din observație. Așa că aci cel puțin nu se poate nega că nu există o distincție clară

între observarea factuală pe de o parte și aprobare sau dezaprobare pe de alta.

Stadiul următor al argumentației ar părea să constea dintr-o serie de reafirmări ale văditului. Să presupunem că lucrăm cu acest exemplu despre vreme și că tocmai am căzut de acord că remarca cum că plouă poate fi acceptată ca un teren comun între două persoane dintre care una aprobă iar cealaltă dezaprobă faptul. Oricine este de acord cu aceasta trebuie acum desigur să recunoască, că aci, în orice caz, atît aprobarea cît și dezaprobarea sînt în mod egal atitudini sau reacții din partea diferiților observatori față de faptele asupra naturii cărora sînt de acord. Atare reacții pot fi limitate la simple simțăminte de plăcut sau neplăcut (în care caz nu le-aș socoti ca judecăți de valoare); sau își pot găsi locul în cadrul unui sistem, destul de bine pus la punct, de motive, principii sau scopuri. Și într-un caz și în altul, însă, ele privesc felul cum persoane diferite pot să ia poziție în favoarea sau împotriva faptelor. Este adevărat, așa cum am căzut deja de acord, că însăși observarea și consemnarea acestor fapte în expresia „plouă“ pot de asemenea să fie descrise ca reacții ale unui observator față de ele. Dar, așa cum ar trebui să ne fie acum clar, acestea sînt reacții cu totul deosebite de acelea de aprobare și dezaprobare, deoarece oricare din această pereche de opuși poate fi acceptat ca fiind compatibil cu faptele așa cum au fost consemnate ele.

Ne aflăm acum în situația de a lansa o provocare oricui dorește, totuși, să respingă posibilitatea unei aplicări generale a distincției pe care a acceptat-o ca valabilă pentru cel puțin un caz. Să zicem că alege orice exemplu care îi place prin care să-și ilus-

treze teza. De dragul argumentării vom presupune că alege exemplul nostru anterior, al omului despre care se spune că e un om cinstit, de nădejde, săritor, afectuos, etc. Aceste cuvinte, am afirmat noi, poartă de fapt în ele toate în mod normal un grad oarecare de recomandare și mulți par a găsi că e de neconceput ca cineva să poată în mod serios nega că un atare om nu este bun. Modul de a provoca pe cineva care ia acest exemplu ar fi cam în felul următor. L-am putea întreba mai întâi dacă întrebuințarea pe care a dat-o cuvîntului „bun” urmează să fie luată aci ca denotînd recomandare sau aprobare (indiferent de ceea ce ar mai crede el în acelaș timp că ar mai face acest cuvînt). Interlocutorul este în mod virtual silit să spună că da, deoarece altfel exemplul său nu-și are rostul. Vom întreba apoi, dacă aprobarea pe care o exprimă el despre omul care este cinstit, de nădejde, și așa mai departe, este compatibilă cu aprobarea pe care anterior o recunoscuse drept o reacție sau atitudine care se deosebește în mod vădit de aceea de descriere sau de relatare. Dacă răspunsul său la aceasta este că da, putem arăta că întrucît a recunoscut că aprobarea este ceva independent de orice configurație de fapte, el poate să-și transforme expunerea despre omul cinstit și de nădejde pînă aci combinată, într-o descriere neutră lăsînd deoparte în mod explicit elementul său de evaluare recunoscut acum ca fiind sesizabil. Dacă, însă, răspunde că nu, persoana în discuție se va afla în situația bizară de a avea de a face cu două feluri cu totul deosebite de aprobări. Acum putem să-i pretindem în mod hotărît să ne explice în ce raport se află una față de cealaltă. Căci, ori rămîne, se înțelege, liber să aprobe sau să dezaprobe în sen-

sul obiectiv al celuiilalt fel de aprobare, care se spune că este legată de anumite descrieri sau fapte; ceea ce ar echivala cu reducerea acestui al doilea fel de aprobare de la o situație de curioasă subordonare. Sau ea poate pretinde că unul dintre aceste feluri de aprobare îl implică necesarmente pe celălalt; acest lucru ar fi însă o inconsecvență față de etapele anterioare ale propriei sale argumentații, precum și față de propria sa recunoaștere că primul fel de aprobare ar fi în mod evident independent de orice fapte anume la care s-ar putea referi.

Ultimul paragraf a eșuat, mă tem, într-o învâlmășeală.

Acesta nu este, însă, un accident. Dimpotrivă, căci după părerea mea, oricine este gata să recunoască într-un context distincția dintre evaluare și descriere, dar care în altă parte încearcă să refuze aceeași recunoaștere, nu poate sfârși decît într-o învâlmășeală. Deoarece primul pas o dată făcut, el nu poate să evite nici unul din ceilalți pași decît în dauna consecvenței. Și deși este adevărat că primul pas depinde tocmai de capacitatea, pur și simplu, de a recunoaște două genuri de atitudini ca fiind diferite, nu prea există, așa cum am afirmat, mulți oameni care să nu recunoască această deosebire într-un context sau altul, dacă problema le este înfățișată deslușit și energic. Se vor afla efectiv cazuri unde va fi extrem de dificil pentru persoane de concepții și credințe diferite să ajungă la un acord asupra unui limbaj neutru comun. Fiindcă suspiciunea că dezmințirea din partea celuiilalt a angajărilor sale normale privitoare la evaluare ar fi cu neputință de dus pînă la capăt cu consecvență, indiferent care ar fi intențiile sale, este de bună seamă adeseori de

înțeles. Nu doresc, însă, cîtuși de puțin să susțin că este ușor în practică să fie realizate enunțuri efectiv neutre, ci doar că a-și propune astfel de enunțuri este întotdeauna un lucru inteligibil și uneori foarte de dorit. În orice dispută acesta este primul punct și punctul fundamental de principiu asupra căruia este esențial să se cadă de acord; căci stabilirea unui limbaj comun între părțile interesate este condiția însăși a argumentării raționale.

Această expunere a problemei este, sînt perfect conștient, și prea succintă și prea dezordonată și există în mod neîndoielnic obiecții de tot soiul ce mai pot fi ridicate. Îndeosebi, există patru care s-ar părea că sînt extrem de puternice și care, fie că își ating scopul sau nu, ridică oricum alte probleme de mare interes și importanță. Pentru a încheia acest capitol mă voi strădui să enunț aceste patru obiecții, dar fără a le da răspuns; ceea ce mă voi încumeta să fac în cele două capitole următoare.

Aș putea să fiu învinovățit, în primul rînd, că nu m-am comportat echitabil în problema diferitelor genuri de aprobări. Căci, la urma urmelor făcusem deja concesia cu un capitol mai înainte, că chiar și aceia care afirmă că un om cinstit, de nădejde și așa mai departe, trebuie *ipso facto* să fie de treabă, ar putea totuși pricepe că s-ar putea ca el să nu-mi fie pe plac. Dar cu totul aparte de acest lucru, ei vor fi familiarizați și cu atare distincții ca acelea dintre aprobare morală și estetică și aprobare din punctul de vedere al eficienței; și nu există motiv pentru care cineva să presupună că cele trei trebuie întotdeauna să meargă împreună. Astfel, cînd cineva zice că orice om care este cinstit, de încredere, etc., trebuie în mod

necesar să fie bun, este destul de limpede că această recomandare nu e menită să fie o judecată estetică. Cel mai minunat dintre oameni din punct de vedere moral poate fi hidos de urât și cât se poate de neîndemînat. Ceea ce vrea să susțină cel ce obiectează, poate fi enunțat, deci, într-o formă mai precisă decît pînă aci; anume că un om care este cinstit, de încredere, etc., este bun *sub raport moral*, și că oricine ar nega aceasta nu dovedește decît ignorarea, poate nu a faptului că cuvîntul „bun“ se întrebuintează pentru a recomanda, dar cu siguranță a semnificației de recomandare morală.

A doua obiecție posibilă este că nu reiese nicidecum clar că toate judecățile de valoare privesc fie aprobarea fie dezaprobarea. Bunăoară, chiar eu am susținut deja, cu două capitole în urmă că cel mai bine ar fi ca cuvîntul „adevărat“ să fie considerat drept cuvînt-valoare, și s-ar putea spune aproape același lucru despre „probabil“ — în orice caz în contexte non-tehnice<sup>4</sup>. Dar nu aș vrea să susțin tocmai că o atare propoziție ca „este adevărat că există lebede negre în Australia“ trebuie luată ca indicînd aprobarea vorbitorului privitor la prezența lor (sau, dacă e vorba dezaprobarea). Astfel se pare că tentativa mea de a defini „enunțul neutru“, luată în serios, ar face enunțuri neutre dintr-un mare număr de judecăți de valoare. Și acest lucru pare foarte ciudat.

<sup>4</sup> Așa cum a subliniat domnul Hare, cele mai multe propoziții în care apare de obicei cuvîntul „probabil“ pot fi traduse prin propoziții conținînd asemenea expresii ca „există motive bune pentru a crede că...“ în care prezența cuvîntului „bun“ scoate destul de clar în evidență elementul de apreciere.

În al treilea rînd, cineva ar putea aduce argumentul că întreaga mea metodă de argumentare și mai cu seamă exemplele pe care le-am ales sînt astfel concepute încît să evite cazurile realmente dificile. Fiindcă există unele descrieri, s-ar putea spune, legate de un întreg mod de viață; există unele fapte ce nu pot fi descrise fără ca prin aceasta să se ia atitudine pentru sau împotriva anumitor feluri de comportare. M-am referit la începutul acestui capitol la faptul că există unii care ar vrea să pună în discuție pretenția că distincția dintre valoare și fapte este întotdeauna și în mod necondiționat aplicabilă; și atît unii cît și ceilalți pot veni cu exemple de obiecții de acest gen. S-ar putea prea bine susține, de pildă, că nu pot exista enunțuri despre natura și raporturile dintre diferitele biserici creștine care să fie în acelaș timp complete și neutre, și aceasta din cel puțin două motive de genuri foarte diferite. Primul este că există anumite elemente esențiale fundamentale care vor fi în mod inevitabil descrise diferit de credincioși și necredincioși; pentru credincios o descriere a lui Christ, fie ea o descriere aproximativ satisfăcătoare, trebuie să fie aproape, dacă nu chiar totalmente, în acelaș timp un act de închinăciune, un act pe care necredinciosul, este vădit lucru, nu l-ar putea împărtăși. Al doilea constă în însăși poziția foarte specială pe care pretinde că o deține biserica romano-catolică. Natura acestei poziții și imposibilitatea de a o descrie cu neutralitate se manifestă în faptul că pentru catolic ultimele cîteva propoziții ar trebui, pentru a respecta stricta acuratețe, să fie redactate sub cu totul altă formă. Deoarece, la drept vorbind, expresia „diferite biserici creștine“ nu poate fi întrebuintată de catolic

decît dacă este însoțită de restricții făcute cu mare precauție; și pentru el enunțarea *pe larg* și justă a poziției proprii sale biserici trebuie să se raporteze nu numai la pretenția ci chiar la „faptul”<sup>5</sup> că pretenția este pe deplin îndreptățită. Tot așa, se argumentează uneori că nu poate exista descriere neutră a situației muncitorilor în grevă într-o economie capitalistă, întrucît încercarea de a o descrie de o manieră detașată, impersonală, ca și cînd nu ar exista angajare socială, este atît anti-marxistă cît și o modalitate de a opta împotriva revoluției pentru *status quo*.

Obiecția finală este o obiecție care s-ar putea spune că provine din toate celelalte. Și anume că în ciuda celor două exemple pe care le-am dat, noțiunile de „aprobare” și „dezaprobare” rămîn mult prea obscure. Am vorbit despre dezaprobarea vremii. Dar să însemne acest lucru doar că aceasta stîrnește un simțămînt vag de silă sau trebuie să am motive pentru orice lucru pe care l-aș putea denumi aprobare? De fapt, este oare aprobarea în primul rînd un fel de simțămînt subiectiv interior sau e mai curînd o manieră de a vorbi și a acționa? Poate cineva aproba ceva fără a fi conștient că face aceasta? Este posibil cumva să dezaprobe ceva ce-i este plăcut? Care să fie raportul dintre aprobarea unui lucru și convingerea că este important? Și așa mai departe. Nici una dintre aceste întrebări nu au răspunsuri vădit categorice, așa cum ar fi cazul dacă noțiunea de aprobare urmează să se bucure de un rol fundamental într-o argumentație de tipul celei în care m-am

<sup>5</sup> Nici nu poate fi mai neutră hotărîrea de a pune aceste ghilimele decît ar fi fost o hotărîre de a le lăsa afară.



lăţisat. Pe scurt, termenul de „aprobare”, aşa cum l-am uzitat este cu mult prea lax.

Astfel prezentate, aceste patru obiecţii pot să pară atît de covîrşitoare încît să răstoarne echilibrul întregului capitol. Şi de fapt, aşa cum am admis deja, ele sînt extrem de puternice. Nu aş pretinde, de bună seamă, niciodată ceva atît de absurd cum că aş putea să dau un răspuns definitiv tuturor patru obiecţii. Cu toate acestea, sînt convins că se găsesc răspunsuri; iar în capitolele următoare voi depune toată osteneala ca să fac unele propuneri cu privire la direcţiile în care s-ar prefigura ele eventual.

Între timp acest capitol poate fi rezumat foarte succint. Pornind de la recunoaşterea că este imposibil de justificat distincţia dintre judecata de valoare şi enunţul de existenţă numai ca chestiune de logică, m-am străduit să demonstrez cum ar trebui privită această distincţie nu numai ca fiind fundamentală dar şi universal aplicabilă. Sau în orice caz folosită de către toţi acei în stare să o recunoască desluşit în orice context anume; deşi sub rezerva că însăşi desluşirea distincţiei trebuie în unele cazuri să se dovedească a fi un scop de urmărit mai curînd decît ceva lesne de realizat imediat. În dezvoltarea acestei argumentaţii am fost silit să acord o pondere considerabilă noţiunilor de „aprobare” şi „dezaprobare”. Dar printre obiecţii, foarte puternicele obiecţii de care am luat notă, există aceea că aceste noţiuni sînt mult prea vagi pentru a susţine povara pe care le-am impus-o.

## 10. „Plăcutul” și „aprobarea”

Dintre obiecțiile pe care le-am expus la sfârșitul ultimului capitol, cea mai serioasă a fost a patra. Noțiunile de aprobare și dezaprobare sînt, se spunea acolo, mult prea vagi pentru a purta greutatea pe care le-am impus-o. Nu se poate nega că există ceva adevăr în această plîngere. Și deoarece pe lîngă faptul că este cea mai serioasă, ea este și cea mai fundamentală, căci am întrebuițat noțiunea de aprobare ca punct de temelie al argumentării. Să consacram acest capitol strădaniei de a-i face față și să lăsăm primele trei obiecții pînă ce ajungem la capitolul următor. Nici chiar atunci, mă tem, că nu vom avea la îndemîină o definiție precisă și riguroasă a ceea ce denumim „aprobare”. Dar, e bine să spunem de la bun început, că nu trebuie să ne lăsăm prea deprimați de dificultățile pe care le-am putea întîmpina în sensul realizării unei analize satisfăcătoare. Desigur, este întotdeauna un lucru înțelept să fim pe cît posibil lămuriiți cu privire la termenii pe care îi întrebuițăm. Dar nu e cazul să ne închipuim că dacă nu putem răspunde tuturor întrebărilor posibile fie despre aprobare fie despre descriere, nu ne putem face defel o idee de cum să le distingem între ele. În definitiv, ca să luăm un caz similar, putem prea bine să constatăm că ne depășește să spunem exact ce implică a fi plic-

tisit pe de o parte și a fi interesat pe de alta; dar aceasta nu înseamnă nicidecum că sîntem întotdeauna în situația de a confunda cele două noțiuni.

Putem porni de la considerarea uneia dintre întrebările ridicate în cursul obiecției; este aprobarea în primul rînd un gen de simțămînt interior subiectiv sau este ea mai curînd o manieră de a vorbi și a acționa? Răspunsul scurt la această întrebare s-ar părea a fi destul de simplu, anume că este amîndouă. Dacă ni se cere să amplificăm răspunsul, însă, atunci chestiunea devine într-adevăr departe de a fi simplă. Ceea ce o face cu atît mai dificilă este că „aprobare“ este de fapt un termen comparativ sofisticat. Cei mai mulți copii învață nu numai expresiile „place“ și „nu place“, dar chiar și cuvintele „bun“ și „rău“ cu mult înainte ca să întâlnească cuvinte ca „aprobat“ și „dezaprobat“. În astfel de împrejurări este de obicei mai potrivit să fie considerați mai întîi termenii mai puțin sofisticati. Și deoarece, oricum, întîmplarea face că alta dintre întrebările puse tot atunci privește raporturile dintre „aprobare“ și „plăcut“, avem două motive bune pentru a lua mai întîi în discuție întrebarea paralelă care se referă la verbul „a plăcea“. Este a plăcea ceva un gen de simțămînt sau este mai curînd un mod de a vorbi și a se comporta în raport cu acest fel de a simți?

La prima vedere s-ar părea că, dacă un cuvînt oarecare se referă, în primul rînd, la trăirea individuală intimă, acesta este desigur cazul unor cuvinte ca „place“ și „displace“. Nu are rost să-mi spună cineva că îmi place marțipanul dacă eu știu bine că nu-mi place; în această materie, pare-se, eu sînt singur judecător. Dacă cineva mă cicălește îndeajuns aș

putea eventual să mă prefac că-mi place numai ca să fiu lăsat în liniște și pace; iar dacă mă cicălește cineva și mai mult, s-ar putea ca pînă la urmă să mă aflu în imposibilitatea de a mă putea concentra destul ca să mai fiu sigur dacă îmi place sau nu marțipanul. Dar, deși nu este exclus ca uneori să fiu nevoit să recunosc, că am unele incertitudini cu privire la propriile-mi preferințe și aversiuni, în orice caz în momentul gustării nimeni nu poate să fie vreodată mai sigur despre ele decît sînt eu însumi<sup>1</sup>.

Toate acestea pot să pară destul de clare și simple pînă ce nu începe omul să reflecteze. Atunci, însă, se pot ivi îndoieli. Pot să apară unele dubii complicate ca cele despre cazul acelor care au puține, sau nu au deloc, păreri personale și care par sincer incapabili să știe dacă ceva le place sau nu pînă cînd nu li se spune că da. Pot, însă, exista îndoieli mult mai simple decît acestea. Nimeni nu ia în serios un copil care în mod regulat solicită zgomotos ciocolată și mănîncă tot ce capătă, protestînd în acelaș timp că nu-i place. Ori, spunem noi, el nu pricepe încă semnificația cuvintelor pe care le folosește, ori urmărește poate în felul lui să facă o glumă. Căci este vădit lucru pentru oricine că îi place ciocolata chiar prea mult; nu avem decît să-i urmărim figura în timp ce o mănîncă, după ce a refuzat, foarte probabil, să mănînce orice altceva.

Ceea ce ar putea sugera fie că privim felul în care îl vedem că se comportă ca o dovadă concludentă despre simțămintele lui nevăzute și invizibile privind

<sup>1</sup> Aș putea, de bună seamă, să fi uitat dacă îmi place sau nu marțipanul, în timp ce altcineva ține minte, dar aceasta este o chestiune întrucîtva diferită.

faptul că îi place ciocolata; sau poate, că semnificația expresiei „lui îi place ciocolata“ constă pur și simplu în felul în care el cere ciocolata, o consumă și protestează când nu are și că ea nu se raportează în esență la nici un simțămînt interior. Există, oricît ni s-ar părea de surprinzător, o foarte reală tentație de a conchide că a doua sugestie este cea potrivită. Avem cel puțin două motive principale care o susțin. În primul rînd orice cuvinte care se întrebuintează de către o comunitate de oameni pentru a comunica între ei au semnificațiile respective prin rolurile pe care le îndeplinesc într-un sistem lingvistic inter-personal. Și ca atare trebuie predate și învățate semnificațiile lor; a învăța un cuvînt nou înseamnă a învăța cum îl folosesc alți oameni, și înțelegerea întocmai de către oricine, chiar și a unui cuvînt ca „place“, trebuie să depindă de asocierile fundamentale cu întîmplări care pot fi observate nu numai de către acel cineva însuși, ci și de către acei care învață cum să-l întrebuinteze. Iată, în parte, ce înseamnă când se spune că limbajul este un fenomen public sau social. În al doilea rînd orice fel de investigație științifică depinde esențialmente de posibilitatea observațiilor ce pot fi controlate și repetate de către diferiți observatori obiectivi. Trăirea pur personală, care este în principiu inaccesibilă altcuiva decît celui căruia i se întîmplă, evident că nu se pretează acestui gen de control. Unii oameni au argumentat de fapt că tocmai datorită acestui motiv nu poate exista o cercetare științifică a simțămintelor și a trăirii personale. Alții, însă, privesc această atitudine ca o formă de obscurantism, din acelea cu care știința a avut adesea de luptat în trecut. Ei argumentează mai curînd cum că simțămintele,

emoțiile și alte fenomene asemănătoare pot fi înțelese perfect de bine în termenii unui comportament accesibil observației și sînt la fel de accesibile cercetării ca orice alt lucru. (Este de reținut faptul că atare comportament poate include nu numai ceea ce poate fi observat în sensul obișnuit de toate zilele, dar și lucruri ca activitatea glandulară anormală, care solicită tehnici de observare mult mai rafinate).

Punînd la un loc aceste două considerente, mulți filozofi au fost convinși să susțină că dacă este examinată problema, se va ajunge la constatarea că întrebuintarea judicioasă a unor termeni ca „place” și „displace”, ca de altfel a multor alor termeni, nu se poate fundamenta decît pe astfel de criterii care se pretează observației publice. Indivizii pot fără îndoială să asocieze simțăminte pur personale cu întrebuintarea pe care o dau ei unor anumiți termeni. Dar acest lucru nu poate avea nici o legătură esențială cu legile înțelesului care guvernează utilizarea lor interpersonală. Este în adevăr îndoielnic că fenomene atît de instabile și în continuă schimbare cum sînt simțămintele personale ar putea fi identificate ca făcînd parte dintr-o categorie și nu din alta decît prin raportul lor cu fenomene care *pot* fi fixate de observația publică și limbaj.

Pentru omul obișnuit trebuie să pară ceva nemăipomenit să afle deodată că o propoziție cum este „Lui Jimmy îi place ciocolata” nu este altceva decît o manieră condensată de a se referi la anumite trăsături ale comportamentului lui Jimmy și numai cu totul întîmplător la simțămintele sau trăirile care ar putea decurge de aci pentru Jimmy. Și, de bună seamă chiar este absurd într-un fel. Noi toți, sau cu certitudine aproape

toți, cunoaștem prea bine senzația pe care o încercăm când ne bucurăm de ceva, sau ne place. O cunoaștem, cum s-ar zice, dinăuntru; și cei mai mulți oameni, îmi închipui, ajung foarte repede să asocieze verbul „a plăcea” prin raportare la o senzație de acest gen. Sau, mai precis, prin raportare la un anumit domeniu tipic de simțăminte; un simțămînt de plăcere inseparabil de trăirea reală de a avea ciocolată în gură, un simțămînt de regret, eventual, când se isprăvește, și un simțămînt de așteptare când ni s-a mai promis. Căci dacă stăm să ne gîndim, gustul pentru ciocolată nu poate fi o simplă trăire unică, ci este mai curînd ceva ce se poate manifesta în feluri variate și diferite. De altfel, majoritatea timpului nici nu este nevoie să se manifeste deloc. Chiar când Jimmy este cu totul absorbit să construiască castele de nisip fără nici un gînd la altceva în minte, încă va fi adevărat să afirmi despre el că îi place ciocolata, înțelegînd prin aceasta că atunci când apar împrejurările respective el va manifesta și va trăi în mod normal reacțiile adecvate.

(Deși nu este efectiv necesar să facem acest lucru în vederea discuției din acest capitol, pare că este momentul oportun să atragem luarea aminte asupra unui alt element foarte curent de jargon filozofic. Acesta este expresia „cuvînt dispozițional”. Se spune despre un cuvînt că este dispozițional atunci când el se referă nu la o anume ocurență reală sau conjunctură de ocurențe reale, ci la o selecție tipică deși oarecum nedefinită. Bunăoară, dacă eu spun că Smith este fumător, eu nu înțeleg prin aceasta că el fumează acum, nici că există momente anume când el poate fi găsit fumînd. Vreau să spun doar că el fumează

destul de des, că are tendința sau dispoziția de a fuma. „Fumător“ este un cuvînt dispozițional simplu, pentru că se raportează la acte habituale de fumat. „Om de afaceri“ s-ar putea zice că este un termen dispozițional complex, fiindcă nu există o acțiune unică care s-ar putea denumi „a face afaceri“; a spune că cineva este un om de afaceri echivalează cu o raportare la un câmp întreg de lucrări diferite pe care el le poate efectua în mod obișnuit. S-ar putea să nu existe nici un singur lucru care să le fie comun tuturor oamenilor de afaceri; ceea ce împart ei împreună este un anumit sortiment tipic de caracteristici. Se poate deci afirma că verbul „a plăcea“ este un verb dispozițional. Și deși în acest caz pot fi identificate cazuri de plăcut sau de resimțit plăcere în însuși mîncatul ciocolății, expresia „lui îi place ciocolata“ are implicații mai vaste de atît.)

Faptul că în ceea ce îi privește pe cei mai mulți, a zice că lui Jimmy îi place ciocolata este în primul rînd un fel de a se raporta la simțăminte pe care nu le trăiește decît Jimmy nu înseamnă, însă, că se pierde cu totul din vedere cealaltă raportare, la comportamentul ce poate fi observat în mod public. Căci de cele mai multe ori se presupune în mod automat și fără a cugeta că cele două merg mîna în mîna, iar nedumeririle nu încep să se ivească decît atunci cînd ceva sugerează ideea că parcă ele s-ar fi disociat. „El se comportă ca și cînd i-ar plăcea ciocolata“. Acest fel de a vorbi, cu care sîntem familiarizați, pare să sugereze că ar exista o discrepanță între comportamentul și simțămintele lui și că ceea ce contează efectiv în această chestiune este nu cum este văzut că se comportă, ci aceea ce simte el „în interiorul său“. Dar de



ce să bănuim că el se preface numai? Vrem, de pildă, să spunem că nu va fi găsit mîncînd ciocolată atunci cînd se crede neobservat? Dacă da, ceea ce facem noi este să contrabalansăm o serie de observații posibile sau reale cu o altă serie. Dar să presupunem că izbutim să-l urmărim în taină în mai multe împrejurări și că de fiecare dată constatăm că mănîncă cantități mari de ciocolată. Mai putem oare zice că eventual se preface numai? Ar avea sens să spunem acest lucru dacă am avea motiv să credem că el are vreun mobil special de a menține o prefăcătorie pusă la cale cu atîta grijă. Poate că i-a intrat în cap că este de o importanță hotărîtoare în vederea situației sale sociale sau a prestigiului său să se creadă că este amator de ciocolată; și astfel el ia toate precauțiile de a îndeplini întreaga gamă de gesturi potrivite tocmai pentru cazul cînd l-ar urmări cineva, deși el nu are chiar nici un motiv anume să creadă că ar fi observat. Dar, iarăși, ar fi normal de presupus că ar trebui să fim în situația de a cita cîteva exemple destul de izbitoare de comportament excentric din partea lui în sprijinul ideii noastre. Și dacă, în mod alternativ, am sugera că consumul său de ciocolată pe ascuns ar fi de dragul de a se preface față de sine însuși chiar, iarăși ar fi normal să presupunem că trebuie să existe și alte aspecte ale comportamentului său care să justifice suspiciunile noastre; cu atît mai mult cu cît devine nespus de dificil să facem distincția între o prefăcătorie sistematic reușită față de sine și realitate.

În ciuda tuturor acestora, încă poate să pară o speculație inteligibilă că cineva s-ar putea efectiv preface, deși nu ar exista nici un punct chiar, în care să se găsească vreun cusur sau nici un gest care să sugereze

prefăcătorie. Trebuie să admitem că singurul mod în care poate fi justificată o atare speculație ar fi prin raportare la vreun cuvînt sau faptă observabilă. Dar, s-ar putea spune, una este ca o speculație să fie neîndreptățită și cu totul alta ca ea să fie fără nici o noimă. Este adevărat că tot ceea ce zice și face el, sugerează o pasiune pentru ciocolată; dar poate că sub această aparență în realitate lui chiar nu-i place deloc ciocolata.

Tocmai în acest stadiu însă, de totală suspiciune, putem începe să înțelegem cît este de greu să ne dispensăm cu totul de orice raportare la un comportament care se pretează observației publice. Fiindcă acum problema nu mai constă în a cunoaște ce justificare ar putea avea raportarea la un simțămînt oarecare personal impenetrabil de neplăcere care s-ar putea să nu-și afle niciodată o manifestare exterioară; întrebarea este mai curînd cum să aflăm exact ce ar putea însemna această raportare. Primele răspunsuri lămurite nu mai par atît de lămurite la un examen mai atent. Căci replica instinctivă că raportarea se face la același gen de simțăminte pe care omul le trăiește în împrejurările propriilor sale antipații, ne poartă mai departe la întrebarea deconcertantă a criteriului eventual, care să permită întrebuițarea expresiei „același gen”. Ce bază de comparație ar putea exista între două simțăminte de netăgăduit intime a doi oameni diferiți? În mod normal, două lucruri sînt considerate a fi asemenea cînd toată lumea care vorbește același limbaj le clasifică în același fel. Adică ele sînt considerate asemănătoare în raport cu o clasificare de un anumit gen; excludeți raportarea la o clasificare de

un anumit gen și noțiunea de „asemănare“ pierde orice precizie<sup>2</sup>. Limbajul public, însă, limbajul pe care îl învățăm cu toții, pe care îl întrebuințăm și pe care îl predăm copiilor noștri, nu poate clasifica decât ceea ce stă în văzul public. Dacă credem acum, că pentru a face față acestei dificultăți, putem aduce un amendament răspunsului nostru în sensul de a include raportarea necesară la public spunând că o aversiune sistematic ascunsă este un simțămînt care, *dacă* s-ar fi manifestat s-ar fi exteriorizat de o manieră acceptată ca tipică, ne ciocnim de alte dificultăți. Căci pentru a fi consecvenți ar trebui în mod prezumtiv să spunem că plăcutul ar fi și el un simțămînt care s-ar manifesta, cînd s-ar exterioriza în anumite forme tipice. În care caz cum putem vorbi despre un simțămînt care s-a manifestat în mod consecvent în chip de plăcut, dar care este în realitate o aversiune? Practic, de bună seamă, aceasta depinde de evidența ce ne stă la dispoziție. Dacă nu cunoaștem pe cineva decât de o săptămîină, putem în mod foarte rezonabil să fim bănuitori cu privire la manifestările sale de simpatie față de noi, cu care nu ne slăbește — mai cu seamă dacă posedăm ceva ceea ce credem că ar putea să-și dorească pentru el. Dar cazul care ne preocupă aici de față este cazul cuiva al cărui comportament *în întregime* observabil a fost *întotdeauna* acela exprimînd plăcutul. Dacă nu-l cunoaștem decât de o săptămîină, îl putem suspecta că de îndată ce se va ivi prilejul, că la momentul oportun, s-ar putea comporta foarte diferit. Dar, iată, că

<sup>2</sup> Nu putem descrie absolut nimic fără a-l clasifica într-un mod sau altul; clasificare sub aspectul culorii, formei, locului de origine, provenienței, situării în spațiu, și așa mai departe.

din nou ne raportăm la comportament. Partea nostimă, ceea ce ne frământă, survine dacă presupunem că purtarea sa nu-i va trăda *niciodată* adevăratele simțăminte.

Adevărul în această chestiune extrem de complicată este că întrebuințarea normală a unor cuvinte ca „plăce” și „displace” se referă într-un fel oarecum neelaborat în unul și același timp la simțăminte personale și la comportament public. Presupunem că simțămintele altor oameni sînt în esență alidoma cu ale noastre și că ceea ce spun și fac ei este în linii mari un îndreptar destul de potrivit spre ceea ce simt și gîndesc ei: și această presupunere pare a da rezultate suficient de mulțumitoare pentru treaba obișnuită de a ne înțelege și a întreține relații între noi. Ea poate, însă, să fie supusă unor variate solicitări și, dacă presiunea este destul de puternică, să manifeste tendința de a eșua cu totul. Astfel, în funcție de punctul de plecare, putem ajunge la concluzia fie că termenii în discuție se referă numai la simțăminte interioare neobservabile, sau în mod alternativ, numai la ceea ce este accesibil observației din afară. Dar nici una din aceste extreme nu oferă, la rîndul lor, o soluție satisfăcătoare. În primul caz este foarte greu de înțeles cum de am putut vreodată să învățăm să comunicăm unii cu alții înțelegîndu-ne; și în al doilea, deși ar părea, în unele sensuri, să fie mai clară, concluzia se îndepărtează mult prea mult de puterea de înțelegere și de trăirile oamenilor care sînt, la urma urmelor, făuritorii și beneficiarii limbajului. În orice caz, pentru scopurile noastre, vom face tot ce ne stă în putință pentru a rămîne pe lîngă ipoteza curentă cum că atunci cînd afirmăm că îi place cuiva ceva ne referim și la ceea ce simte el *în sinea lui* și la

ceea ce ne așteptăm ca el să spună și să facă; și să nu ne așteptăm să putem stabili vreo regulă generală privind proporțiile în care se combină aceste două elemente.

După această discuție prelungită despre noțiunile de „plăcut” și „displăcut”, considerate mai mult sau mai puțin separat, este cazul acum să revenim la problema raportului lor cu „aprobare” și dezaprobare”. Și prima constatare ce se impune este că în ceea ce privește această problemă, a raportului dintre simțămîntul interior și comportarea exterioară, cele două se află cam la paritate. Ca și în cazul plăcutului, aprobarea unui lucru nu este lesne de identificat cu nici o trăire interioară și nici cu o gamă de comportări observabile în exterior. Cînd zicem că cineva aprobă ceva, ne referim în mod normal concomitent la amîndouă aceste lucruri. Tendința bunului simț pus la încercare este, ca și în cazul plăcutului, să bată în retragere și să spună că în ultimă instanță numai persoana interesată poate cunoaște dacă aprobă sau nu ceva; dar acest lucru poate, ca și mai adineauri, suscita probleme acute de semnificație și comunicare. Atît plăcutul cît și aprobarea sînt chestiuni de atitudine personală; ambele sînt dispoziții sau tendințe de a reacționa sau a se comporta în feluri nesfîrșit de variate dar tipice. Mai presus de orice ambele sînt modalități de a fi în favoarea a ceva.

Acestea deci cu privire la asemănările lor; ce se întîmplă acum cu deosebiriile dintre ele? De fapt ne-am apropiat deja destul de mult de discutarea acestei chestiuni în capitolul 5<sup>3</sup>. O manieră mai rudimentară și oarecum mai deformată de a exprima cele afirmate acolo ar fi că o judecată de valoare care s-ar putea

<sup>3</sup> P. 107 și următoarele.

reda sub formă că „X este bun“, înseamnă un plăcut care ar putea fi susținut (sau combătut) cu motive întemeiate pe natura lui X; plăcutul pur și simplu este reacția imediată și nereflectată, și tocmai în acest sens se poate afirma că este mai puțin sofisticat decât aprobarea. Deformarea rezidă în aceea că este tipic faptul ca o judecată de valoare să exprime o pretenție mult mai generală decât o expresie sau o aserțiune a plăcutului, care este în esență preocupată de interesele personale ale vorbitorului. Să mă raportez la discuția anterioară „Dacă eu spun că îmi place domnul Brown, acela este un fapt despre mine. Dacă spun că Brown este un om de treabă și sînt gata să sprijin aceasta cu motive, atunci pretind că spun ceva care va rămîne valabil nu numai pentru Brown însuși, ci și pentru toți ceilalți ca el în sensurile relevante, sensuri la care mă raportez prin motivele pe care le prezint. Totodată, sugerez ceea ce poate prea bine să corespundă realității, că faptul că îl aprob pe Brown este un lucru cu totul independent de simțămintele mele personale de simpatie sau antipatie față de el, și în felul acesta solicit o atenție mult mai serioasă din partea altora decât aș realiza prin simpla exprimare a unui simțămînt personal intim“.

Acest pasaj și îndeosebi ultima propoziție sugerează că există în principiu o distincție necesară între o judecată de valoare care recomandă și o exprimare a plăcutului; și mai departe că termenul de „aprobare“ stă de partea liniei despărțitoare unde se află judecata de valoare. Există multe justificări pentru amîndouă propunerile, dar amîndouă în condițiile unor anumite restricții. Termenul de „aprobare“ îmi pare de fapt că se află, fără a deține un loc stabil, undeva între

judecata de valoare și expresia de plăcut, care așa precum am sugerat mai sus, pot și ele adesea să fie practic foarte greu de deosebit. Nu este într-un totuș limpede, de pildă, dacă are sens să spui că „deși este rău, aprob acest lucru“. Diferiți filozofi, în orice caz, și-au exprimat păreri diferite în această problemă și ar fi un lucru curios ca această incertitudine să se limiteze numai la filozofi. Totuși, „aprobarea“ rămâne în mod neîndoios de cele mai multe ori cu mult mai apropiată de pozițiile judecății de valoare. Cât despre primul punct, distincția dintre judecata de valoare care recomandă și expresia de plăcut poate deveni cu atât mai ștearsă cu cât este mai generală natura plăcutului în discuție. Pare perfect de clar, cel puțin mie îmi pare evident, că putem spune lucruri de felul că „deși Jones este soi rău și îl dezaprobat într-un totuș, pur și simplu nu pot să nu-l simpatizez“; și viceversa, adesea putem să resimțim o aversiune pentru oameni pe care de la distanță îi aprobăm. Dacă, însă, ar zice cineva „nu-mi plac oamenii care nu se interesează de alții decât ca să bîrfească“ sau că „ceea ce doresc să văd eu este instaurarea unei noi orînduiri sociale“. Avem aici pe de o parte o expresie de neplăcere generală iar pe de alta una exprimînd un scop general sau în orice caz o dorință. Și oricare dintre acestea, pare-se ar putea servi ca motive în justificarea unor judecăți de valoare individuale.

Acest ultim punct se cere puțin extins. Judecățile de valoare individuale, am spus noi, ceva mai înainte, pot fi normal justificate prin raportare la un principiu sau o normă generală, și acest principiu poate la rîndul său să fie justificat în termenii unui alt principiu mai general. Dar, firește, există întotdeauna

o margine în acest proces de justificare prin termeni din ce în ce mai generali. Este un loc comun al filozofiei moralei că la cel mai înalt nivel de justificare nu ne rămîne, într-un context dat, adică la nivelul unde nu mai sînt alte motive de prezentat ca să susțină un principiu, altă posibilitate decît chiar să fie susținut principiul sau menținut scopul, aprobînd doar, sau păstrînd, ceea ce am denumit o atitudine pro. Pentru obiectivist, pentru cineva care consideră că valorile sînt un soi de fapte, această situație nu iscă dificultăți de nici un fel. Dar s-ar putea să pară, sub aspectul pe care l-am expus, că la cel mai înalt nivel aserțiunea de principiu devine în cele din urmă o aserțiune sau expresia unui fapt personal; că, bunăoară, nu rămîne decît o deosebire verbală între „fericirea altora este justificarea supremă” și „nu există nimic ceea ce luat în linii mari să-mi dea mai mare satisfacție decît să promovez sau să contemplan fericirea altora”. Nu încapă îndoială că uneori acesta și este realmente cazul. Dar situația este probabil arareori atît de simplă.

Cea mai vădită deosebire *prima facie* dintre cele două formulări este că cea dintîi înțelege să stabilească o normă în timp ce a doua poate fi pretenție sau mărturisire personală. (Mai există și deosebirea că sub forma de pretenție formularea ar putea să pară în mod hotărît destul de comodă.) Ce se înțelege aci cînd se vorbește despre „stabilirea unei norme”? Printre altele înseamnă că făcînd aceasta se prevăd motive sau justificări pentru toate genurile de judecăți de valoare, acțiuni sau eforturi particulare. A stabili o normă înseamnă, de obicei cel puțin, a exprima o revendicare *socială*; înseamnă a solicita angajarea altor persoane



față de normă și dezaprobarea din partea lor a acelor care o resping în mod deliberat. Motivele pe care aceasta le va furniza judecăților de valoare individuale pretind a fi motive pentru care oricine altcineva ar trebui să facă aceleași judecăți de valoare. Nici unul dintre aceste lucruri nu sînt pretinse pe temeiul unei simple aserțiuni exprimînd plăcutul, oricît ar fi acesta de general. Pînă aci, toate bune. Dar există contexte în care solicitarea din partea normei poate fi mult mai slabă decît în altele, și unele în care ar fi chiar posibil să se renunțe cu totul la ea. Căci, să presupunem că cineva zice, bunăoară, „cît mă privește pe mine, fericirea altora este justificarea<sup>o</sup> supremă“, înțelegînd prin aceasta că e vorba de norma după care se conduce el în acțiunile lui și în funcție de care își apreciază propriile-i succese și înfrîngeri. Îl obligă oare acestea să vă condamne în măsura în care acționați în virtutea vreunui alt temei? În orice caz, dacă i s-ar părea că ar fi vorba de o atare angajare, el și-ar putea reformula norma personală în termenii unui scop superior fără să se încurce în aprecieri sugerate de altcineva; „întotdeauna îmi propun să caut să acționez în așa fel încît să promovez, acolo unde este posibil, fericirea altora“. Dacă dumneavoastră nu împărtășiți întru totul astfel de dorințe, dacă eventual puneți servirea unei alte cauze mai presus de fericirea umană, este de presupus că nu vă veți strădui întotdeauna să faceți lucruri de genul celor pe care le face el. Dar atît; dumneavoastră sînteți altfel și aveți o concepție diferită. El are o normă după care își poate evalua propriile-i acțiuni ca bune sau rele, reușite sau nereușite, consecvente sau inconsecvente, după caz; dar norma sa este o normă prin prisma căreia

•

nu va judeca pe nimeni altul. Iată deci că există puncte în care judecățile de valoare aprobatoare sau dezaprobatore pe de o parte și expresiile de plăcut și de neplăcut pe de alta se apropie foarte mult unele de altele. Amîndouă sînt modalități de a fi pentru cineva sau ceva, sau contra. Deosebiri principale dintre ele par a fi că judecățile de valoare sînt legate de cauze și principii generale, în timp ce plăcutul și neplăcutul pot fi de sine stătătoare; și că judecățile de valoare sînt sau pretind a fi detașate de interesul și simțămîntul personal într-un mod în care evident că plăcutul și neplăcutul nu sînt. Acestea constituie deosebiri foarte importante, dar totuși sînt deosebiri ce se pot încăleca unele pe altele. De fapt, de multe ori plăcutul și neplăcutul sînt sprijinite de motive, iar principiile de evaluare ale unor oameni nu au nici o aplicare decît la sfera propriilor lor acțiuni și eforturi. Ba mai mult, faptul că atît plăcutul cît și aprobarea nu trebuie în general să fie luate ca experiențe unice de un tip pur și identificabil într-un mod aparte, ci mai curînd ca dispoziții de a simți și a se comporta într-o varietate de feluri mai mult sau mai puțin ușor înrudite între ele, face și mai imposibilă tragerea unei linii nete de demarcare între ele. Aprobarea este mai detașată; ceea ce poate sugera că simțămintele de ori ce gen ar fi ele intră în măsură mult mai mică în componența ei decît în componența plăcutului. Dar, repetăm, este imposibil să formulăm vreo generalizare simplă. Oamenii pot să țină mult la principiile lor generale; și uneori plăcutul poate fi chiar abia perceptibil.

Și cum rămîne după toate acestea, se poate pune întrebarea, cu problema dacă este posibil să dezaprobi

ceva ce-ți este plăcut? De fapt, firește, am răspuns deja la această întrebare numai cu patru sau cinci paragrafe în urmă, când am afirmat că mi s-ar părea evident posibil să-mi placă un om pe care-l dezaprob într-un tot. Și în ciuda celor pe care tocmai le-am spus despre dificultatea de a face o distincție generală netă între plăcut și aprobare, acest lucru mi se pare tot atât de vădit ca și mai înainte. Este foarte normal ca oamenii să fie în același timp pentru sau contra aceleiași persoane sau aceluiași lucru din mai multe puncte de vedere. Și încă o dată faptul că pot exista uneori cazuri unde din pricina criteriilor conflictuale noi nu știm cum să procedăm exact ca să facem distincția, nu înseamnă că nu există cu mult mai multe cazuri unde distincția este perfect sesizabilă. Așa, bunăoară, mă pot bucura de compania unui om, să-l găsesc că e plăcut și încântător, pot să fiu bucuros când îl zăresc venind și să regret când pleacă — pe scurt îmi place de el, pe de altă parte el e în mod neîndoielnic o persoană plină de sine și fără scrupule, avînd o puternică influență asupra altor oameni de care se folosește nedovedind nici cel mai mic interes pentru fericirea lor — deci îl dezaprob. Pot fi silit, poate, să cad de acord că nu ar trebui să-mi placă; dar, iată, așa este, țin la el. Spre deosebire de vecinul său plicticos și numai spirit de sacrificiu, a cărui inimă este prezentă pretutindeni unde e nevoie, dar care este total lipsit de umor și a cărui preocupare crescîndă față de mizeria lumii este o acuzație constantă și înnebunitoare a propriei tale comparative frivolități.

În orice caz, orice dificultăți ar sta în calea realizării unei analize exacte a ceea ce înseamnă aprobare

și distingerea aprobării de plăcut, punctul esențial este că amîndouă sînt modalități de a te manifesta pentru ceva, forme de favoare sau acceptare bucuroasă. Unii oameni simpli, simpli nu în sensul de „prostă-naci“ ci în sensul de a fi „dintr-o bucată“, s-ar putea să fie incapabili de a avea reacții diferite conflictuale față de un lucru în mod concomitent. Dar nu toată lumea este astfel; iar nici aprobarea și nici plăcutul nu exclud în mod necesar reacții simultane de defavoare sau ostilitate față de același lucru considerat din alte puncte de vedere. Amîndouă, însă, prezintă deosebiri lesne de recunoscut față de consemnare sau descriere care este un enunț de existență. Și dacă pretind, așa cum am făcut, că știm cu toții ce înseamnă să aprobi, există un avantaj oarecare în lipsa de precizie a termenului destul de vag prin natura sa. Căci, putem ști ce înseamnă să fim pentru sau în favoarea unui lucru, chiar dacă nu sîntem prea siguri de felul cum să distingem un gen de atitudine *pro* de alta.

Oricum, de data aceasta va fi mai puțin riscant să-mi modific definiția provizorie despre „enunțul neutru“ din capitolul anterior în sensul că este „un enunț care este compatibil cu orice expresie, *fie* de aprobare, *fie* de dezaprobare a faptelor pe care enunțul pretinde să le raporteze“. Această formulă nu e, mă tem, prea netă, dar va servi, eventual, scopului. Este adevărat că aprecierile nu sînt singura formă de atitudine *pro* sau *contra* care sînt prin aceasta eliminate ca nefiind neutre. Dar nu s-a făcut niciodată vreo propunere, desigur, în sensul că toate aserțiunile care nu sînt enunțuri neutre, sînt, prin urmare, judecați de valoare.

Întreg acest capitol a luat ființă din obiecția că întrebuințarea pe care o dădusem noțiunilor de apro-

•

bare și dezaprobare fusese pînă aci mult prea vagă. Nu sînt deloc sigur că de fapt am realizat mare lucru în sensul de a le face în mod sensibil mai puțin vagi. (Și nici nu am dat răspuns tuturor întrebărilor pe care le-am menționat chiar eu.) Dar ceea ce m-am străduit să fac a fost să arăt ce fel de noțiuni sînt acestea și îndeosebi care sînt raporturile lor cu plăcutul și neplăcutul. Toți aceștia sînt termeni tipici dispoziționali. Ceea ce vrea să însemne că deși oamenii pot uneori avea trăiri sau simțăminte pe care le-ar putea descrie ca fiind simțăminte de plăcut sau de aprobare, a-ți plăcea o persoană sau a aproba o persoană sau un lucru nu este numai o chestiune de resimțire a acestei trăiri. Este mai curînd dispoziția sau tendința de a trăi o anumită gamă de simțăminte precum și de a vorbi și a se comporta într-o varietate de feluri ce pot fi recunoscute ca fiind tipice. Ne-am referit în mod deosebit la problema dificilă și deconcertantă a imposibilității de a identifica plăcutul și aprobarea fie cu simțămintele interioare fie cu un comportament exterior observabil cu excluderea celuiilalt. În sfîrșit am reținut că deși există mai multe criterii după care este normal posibil să se facă distincția între plăcut și aprobare, există anumite cazuri limitrofe unde a impune distincția ar implica o decizie mai mult sau mai puțin arbitrară. Dar nici una dintre aceste incertitudini nu afectează serios încercarea mea de a defini „un enunț neutru“. Căci atît aprobarea cît și plăcutul implică trăirea de a fi într-un fel sau altul pentru sau în favoarea a ceva; iar această experiență, am susținut eu, este în mod necesar diferită de efortul de a descrie sau a raporta ce este acel ceva.

## 11. Înțelesul lui „moral”, „judecată de valoare”, și „enunț neutru”

În ultimul capitol am urmărit să iau în discuție cea de-a patra și cea mai comprehensivă dintre obiecțiile înșirate în capitolul premergător lui. Aci putem reveni și relua în ordinea lor inițială pe celelalte trei. Prima dintre acestea, dacă vă mai reamintiți, atrăgea atenția în mod deosebit asupra problemei judecăților de valoare morale, de unde anterior vorbisem despre judecățile de valoare în general. Era problema omului dispus să facă concesia că există un sens în care s-ar putea să-mi displacă sau să dezaprob pe cineva care, pentru a nu ne îndepărta de exemplul nostru anterior, este cinstit, de încredere, de nădejde, și așa mai departe; dar care susține că dacă eu pretind că un atare om nu este bun sub aspect moral, eu nu fac decât să manifest ignoranță cu privire la ceea ce se înțelege prin recomandare morală. Întrucât aceasta este menită a fi o carte de filozofie a moralei, s-ar cuveni în orice caz ca undeva pe parcurs să spunem câte ceva despre familia termenilor legați de „moralitate”. Și această obiecție ne oferă un bun prilej.

Cuvântul „moral” derivă din latinescul „mores”; iar *mores* ale unei colectivități sînt moravurile acesteia, modalitățile sale de comportare ca colectivitate. Etimologia unui cuvînt nu este, de bună seamă, nicidecum întotdeauna de mare utilitate ca ghid pentru înțelesul său actual. „Moral” însă, a rămas în contact

destul de strîns cu originile sale. La modul general noi întrebuițăm expresia „principii morale“ pentru a denota acele principii care reglementează conduita noastră față de societate, și „probleme morale“ pentru acele care privesc raporturile noastre cu alți oameni considerați ca membri ai colectivității, mai extinse sau mai restrînse, căreia îi aparținem. Dacă am putea adăuga că termenul a fost întrebuițat exclusiv în raport cu acele principii care nu privesc numai comportamentul social, ci care sînt de fapt norme recunoscute de societate și care guvernează atare comportamente, chestiunea ar fi destul de simplă. Căci ar fi atunci posibil să folosim cuvintele „moral“ și „imoral“ numai pentru a descrie un comportament, ori ca fiind în concordanță, sau în dezacord cu normele acceptate, fără a implica prin aceasta în mod necesar nici aprobarea nici dezaprobarea individului sau a colectivității. Dar deși aceste cuvinte pot fi întrebuițate uneori în acest sens, nu se întîmplă întotdeauna astfel. Este probabil mai uzual ca ele să îndeplinească o funcție atît de evaluare cît și descriptivă.

„Moral“ are, după părerea mea, două funcții principale de evaluare, distincte una de cealaltă și nu întru totul compatibile între ele. În primul rînd cuvîntul este frecvent utilizat de unii în funcție de propriile lor norme de comportare socială, de propriile lor vederi asupra modului cum s-ar cuveni să se comporte om cu om. Este, adică, întrebuițat ca și cuvîntul „bun“ ca termen de recomandare sau aprobare. Dar de unde „bun“ este un termen de recomandare oarecum general, întrebuițarea cuvîntului „moral“ indică un anumit context sau unghi de vedere din care se judecă acel ceva, anume contextul comportării so-

cială. Și, iarăși, dacă aceasta ar fi singura întrebuințare a termenului, chestiunea ar fi comparativ elucidată. Am ști, ori de câte ori l-ar întrebuința cineva, că face aceasta pentru a exprima o judecată de valoare favorabilă de un anumit specific. Însă ca și folosirea în vederea descrierii care a fost pomenită mai sus a lui „moral“, există și un alt sens, care trebuie avut în vedere, în care el poate fi întrebuințat pentru a exprima o judecată de valoare. Deoarece el se întrebuințează uneori și pentru a indica cum că modul în care este privită situația în curs de judecare este de o importanță covârșitoare. Bunăoară, „Datoria morală a unui artist este să acorde întâietate artei sale față de orice altceva, dacă e nevoie chiar față de datoria către sine și către semenii săi“. Datoria care contează cu adevărat (în acest sens) este datoria mea morală, datoria căreia trebuie în ultimă instanță să i se acorde întâietatea. Și, în funcție de împrejurarea dată și de punctul de vedere exprimat, aceasta s-ar putea să fie sau s-ar putea să nu fie de datoria mea față de semenii mei. Cunosc persoane care consideră că primul și cel mai important lucru pe care trebuie să-l hotărască atunci când sînt confrunțați cu o problemă practică este dacă sînt implicate probleme morale disputabile. S-ar putea, de bună seamă, ca prin aceasta ei să înțeleagă numai, că primul lucru ce trebuie făcut este să afle dacă de fapt sînt implicate probleme disputabile privitoare la eventuale principii de comportament social. Dar eu cred că, cel puțin în parte, ceea ce vor ei să spună este că primul lucru ce trebuie făcut este mai degrabă să se decidă dacă sau nu problemele implicate, oricare ar fi ele, trebuie considerate ca fiind de importanță fundamentală.



Principalele dificultăți și neînțelegeri cărora le pot da naștere diferitele întrebuințări ale cuvîntului „moral“ se datoresc faptului că el îndeplinește în mod destul de curent fiecare din cele trei funcții pe care tocmai le-am deosebit. Pentru unii toate trei pot converge — persoane care acceptă pe deplin într-atîta eventual încît acceptarea nu este nici cel puțin conștientă — drept ale lor, normele sociale de comportare acceptate, și care privesc obligațiile pe care le impun și valorile pe care le întruchipează ele, ca fiind mai importante decît oricare altele. Alții pot fi de acord că cele mai importante principii sînt acelea care guvernează comportamentul social, dar resping în mod deliberat normele curent acceptate ca fiind imorale. Sau, ei pot exprima exact acelaș punct de vedere dezaprobind în mod explicit o mare parte din „comportarea morală“ dacă, sînt mai obișnuiți să întrebuințeze cuvîntul în sensul său descriptiv pentru a indica un comportament, pe care colectivitatea l-ar aproba. Alții, iarăși, pot să accepte normele colectivității pînă la ultima consecință, cu rezerva importantă, că ei nu sînt dispuși să considere normele morale, în acest sens al „moralului“, ca fiind în mod necesar și în toate împrejurările mai importante decît oricare altele. Și așa mai departe. Există și alte modalități în care pot fi combinate feluritele posibilități. Iar ceea ce poate adăuga la confuzie este și faptul că foarte adesea una și aceeași persoană va aluneca de la o întrebuințare la alta fără a-și da seama că a făcut acest lucru. De fapt, în cursul spontan al unei bune părți din vorbirea curentă, confluerea a două sau mai multe dintre diferitele alternative poate constitui mai puțin excepția cît regula.

Cum, deci, urmează să înțelegem obiecția că cineva care este cinstit, de încredere, om de nădejde, etc., este *ipso facto* recomandabil sub aspect moral? Cît privește întrebuintarea principală descriptivă a cuvîntului „moral“, este neîndoielnic o realitate faptul că un atare om s-ar bucura de o înaltă aprobare în concordanță cu normele acceptate și predate de o mare majoritate a colectivității. Dar a zice că cineva este moralmente bun în acest sens echivalează pur și simplu cu a se raporta la calitățile cu care este dotată persoana în discuție și la modul cum sînt judecate ele în general și nu a exprima prin aceasta aprobarea unor calități sau a unei judecăți. Este indubitabil că mulți oameni își însușesc normele morale de la colectivitate, învățîndu-le ca fapte și operînd cu ele ca modele fără ca vreodată să bage efectiv de seamă că acestea sînt două lucruri diferite. Dar noi am văzut cît de greu este să nu fie recunoscută nici un fel de deosebire între descriere și apreciere atunci cînd se atrage luarea aminte asupra acestui lucru de o manieră adecvată. Astfel, obiecția anume pe care o avem în vedere aici pornește efectiv de la concesia pe care am făcut-o, că poate să existe întotdeauna un sens în care s-ar putea să-mi displacă, sau aș putea să dezaprobat o persoană, oricare i-ar fi calitățile. Cuvîntul „moral“, însă, ajută la restabilirea legăturii dintre evaluare și descriere, fiindcă spre deosebire de „bun“ luat aparte, are și el această funcție specific descriptivă. De aceea este cu atît mai lesne de alunecat înainte și înapoi, între evaluare și descriere, cînd se face judecata că cineva care ar fi privit de colectivitate ca fiind bun sub aspect moral, el *este*, sub aspect moral, bun.

Oricum, logic vorbind, nu este nimeni obligat să accepte, să subscrie, sau să aprobe normele comunității în care se află, oricât le-ar veni de greu multora să nu facă, de fapt, aceasta. Dacă termenul, „moral“, este luat în sens pur descriptiv și dacă „recomandare morală“ înseamnă simpla „recomandare din punctul de vedere la ceea ce este în general aprobat“, aserțiunea făcută de obiecție poate fi adevărată fără a constitui o obiecție. Deoarece cinstea, corectitudinea, calitatea de a fi om de încredere și așa mai departe, pot fi în general aprobate ca forme de comportare socială, iar a afirma acest lucru înseamnă doar a scoate în relief o simplă stare de fapt. Dacă, însă, „moral“ este întrebuințat pentru a ne raporta la orice principii privitoare la comportarea socială, fie că ele sînt conforme cu normele sociale curente, fie că nu? Se poate eventual argumenta că nu ar putea supraviețui nici o societate în care atare virtuți ca cinstea, corectitudinea nu ar fi în mod activ încurajate, de unde urmează că ele sînt printre condițiile necesare susținerii oricăror principii morale — căci dacă moravurile privesc comportarea socială, fără societate nu pot exista moravuri. Dar chiar dacă este acceptat acest argument<sup>1</sup>, încă nu ar exista motive care să oblige sub aspect logic ca cineva să aprobe aceste calități. Căci aș putea să dezaprobat și existența unei societăți organizate și pe oricine care îi suportă sau nu constrîngerile; poate că eu nu aprob decît expedientul și lipsa

<sup>1</sup> De fapt ar trebui să fie îngrădit de un foarte mare număr de restricții dacă ar fi vorba să aibă o cît de mică șansă să reziste unui atac bine informat.

de scrupule individuale, și dorința de a profita de pe urmele altora prin orice mijloace, și nicidecum ceea ce aș putea privi drept niște capitulări inepte în fața convențiilor sociale. Și în afară de cazul când personal împărtășesc o atitudine care ar putea fi denumită „morală” în sensul unui interes față de comportamentul social, recunoașterea din partea mea cum că anumite calități sînt recomandabile moralicește, nu *mă* pot angaja necesarmente să le recomand.

Cît de puțin probabilă ar putea fi această posibilitate rămîne discutabil. Cei mai mulți oameni, de fapt probabil chiar aprobă din punct de vedere moral genul de calități menționate, în orice caz una dintre multiplele sensuri sau combinații de sensuri posibile ale lui „moral”. Dar deși ar fi eventual adevărat că poate pe majoritatea lor, însuși înțelesul expresiei de „recomandare morală” îi angajează efectiv la aprobarea anumitor forme specifice de comportament, acest înțeles trebuie să fie un înțeles în care se combină și se confundă două elemente cu totul diferite; elementele care nu sînt lesne de distins deși acest lucru este posibil în urma unei analize mai atente.

Se pot face întrebări și afirmații, firește, despre o seamă de alte lucruri cu privire la termenul „moral” și familia înrudită cu el. Care să fie, bunăoară, natura exactă a raportului dintre moralitate și libertate? Adesea se pretinde că faptul că pot fi efectuate judecăți morale numai despre acțiuni și comportamente supuse controlului voluntar face parte din însăși înțelesul lui „moral”. Dar chiar așa să fie oare? Și dacă da, de ce? Apoi, iarăși, mai există celebra problemă dacă putem avea îndatoriri morale față de animale. Pro-

blema dacă putem avea îndatoriri morale față de noi înșine. Există întrebarea dacă *toate* acțiunile sociale ar trebui considerate ca avînd implicații morale și dacă nu, pentru ce nu?<sup>2</sup> Și mai sînt alte întrebări asemănătoare. Va fi însă imposibil să fie elucidată oricare dintre ele fără ca mai întîi să ne hotărîm care dintre sensurile deosebite mai sus urmează să fie acordat cuvîntului cheie. Avem îndatoriri morale față de animale? Aceasta ar putea fi tratată ca o întrebare despre gradul de importanță ce se cade să-l acordăm modului nostru de a trata animalele în comparație cu modul nostru de a ne comporta față de semenii noștri, oamenii. Ar putea să fie o întrebare privitoare la chestiunea dacă animalele ar trebui considerate ca făcînd parte din societate; și aceasta, deși similară cu ultima întrebare, nu este cu totul asemănătoare, și mai implică și alte considerații asupra noțiunii complexe de „societate”. Sau ar putea fi tratată ca o întrebare pur factuală despre obiceiurile sociale, un gen de întrebare la care s-ar putea răspunde dîndu-se informația că englezii recunosc efectiv atare îndatoriri, dar că alții nu prea. Din fericire, însă, acestea sînt chestiuni care nu privesc direct problema ce se află în mod nemijlocit în discuție. Pentru moment este suficient să notăm că „moral” este un cuvînt ale cărui funcții

<sup>2</sup> Care este deosebirea, de pildă, dintre legile moralei și regulile politeții? Există aci o legătură interesantă între cele două funcții de evaluare ale lui „moral” în măsura în care răspunsul scurt cel mai plauzibil ar părea să fie că acțiunile moralei sînt cele care au o importanță mai mare. (Pentru unii, desigur, politețea poate oricum să fie chiar ea o îndatorire morală.)

descriptive și de evaluare sînt deosebit de strîns împletite între ele, dar care pot totuși să fie desprînse dacă omul dispune de răgaz și de răbdare.

## (II)

A doua obiecție ridică o problemă la fel de importantă, deși într-un fel foarte diferit. În esență privește întrebuințarea expresiei „judecată de valoare“, și s-a ivit cu prilejul primei mele încercări de a defini expresia „enunț neutru“ în termeni de aprobare și dezaprobare. Căci, așa cum am formulat obiecția, „nu reiese nicidecum clar că toate judecățile de valoare privesc fie aprobarea fie dezaprobarea... se pare că tentativa mea de a defini «enunțul neutru» ar face enunțuri neutre dintr-un mare număr de judecăți de valoare. Și acest lucru pare foarte ciudat.“ Această obiecție nu mai poate fi făcută chiar în același fel. Avînd în vedere definiția modificată pe care am dat-o la finele capitolului trecut, și după care „enunțul neutru“ poate acum să fie privit ca „un enunț care este compatibil cu orice expresie *fie* de aprobare *fie* de dezaprobare a faptelor pe care enunțul pretinde să le raporteze.“ Dar încă mai trebuie să admitem că deși am argumentat că „adevărat“ poate cel mai bine să fie considerat drept cuvînt-valoare, nu aș dori deloc să susțin cum că aserțiunea mea: „este adevărat că există lebede negre în Australia“ implică faptul că aș fi pentru sau contra prezenței lor acolo.

De fapt această obiecție ar fi putut fi ridicată de o manieră mult mai brutală. Căci, dacă „adevărat“ este cuvînt-valoare, atunci este de presupus că sînt silit,

vrînd nevrînd, să argumentez, ca să fac o paralelă, că o aserțiune care începe cu „este adevărat că...” este o judecată de valoare. Dar în acelaș timp ar părea din cale afară să sugerez că o aserțiune ca „este adevărat că există lebede negre în Australia” este altceva decît un enunț de existență. În adevăr, în capitolul 5 am recurs la o digresiune pentru a discuta asupra strînsei apropiieri dintre termenii „adevărat” și „fapt”. Așa încît dacă vreau să mențin amîndouă aceste teze, cum este posibil atunci să pot continua să apăr universalitatea distincției dintre judecata de valoare și enunțul de existență?

Este clar, că nu are nici un rost să încerc să înlătur această obiecție fără să trebuie să admit modificări în diferitele poziții pe care le-am apărat pînă aci. Nu pot în mod consecvent să beneficiez și de una și de alta în acelaș timp. Cînd am explicat în capitolul 8 că teoria că un „ar trebui” nu poate să derive niciodată dintr-un „este” nu poate fi luată literal, am propus ca o formulare mai bună aceea că nu poate fi derivată nici o judecată de valoare dintr-un enunț de existență. Dar dacă doresc să dau explicații pentru diferitele sensuri în care se întrebuintează cuvîntul „adevărat” prezentîndu-l ca un cuvînt-valoare, este evident că trebuie să caut o altă formulare a teoriei despre „ar trebui” și „este”. Dacă, pe de altă parte, doresc să rămîn la formularea pe care am utilizat-o pînă aci, și care este destul de larg acceptată, va trebui să revin asupra soluției pe care am propus-o pentru problemele ridicate de cuvîntul „adevărat”. Și trebuie să recunosc, mai înainte ca să purced în continuare,

că nu sînt deloc sigur care dintre alternative este de preferat<sup>3</sup>.

Dar cum, anume, am ajuns în această nu prea satisfăcătoare situație? Acest lucru se datorește într-un fel faptului că nu am făcut nimic pentru a da o definiție formală și riguroasă a expresiei „judecată de valoare” (deși am arătat în capitolul 5 că a stipula că judecățile de valoare trebuie întotdeauna să poată fi susținute cu motive, este un pas în direcția aceasta). În schimb am întrebuițat expresia „judecată de valoare” și termenii asociați cu această expresie pe temeiul că contextul va reda în mod destul de inteligibil întrebuițarea lor. Nu se poate nega că e foarte riscant să-ți introduci și să-ți întrebuițezi termenii cheie de această manieră liberă și oarecum comodă, și că rezultatul este adesea o încurcătură de genul celei cu care sîntem confrunțați în clipa de față. Pe de altă parte, o definiție riguroasă a unui termen cheie, printr-o analiză complicată, implică adesea considerații tehnice destul de serioase. Chiar dacă ar fi posibilă prezentarea unei astfel de definiții de la bun început, ar fi dificil pentru cineva care nu a prevăzut anticipat ce fel de analiză avea să necesite subiectul, să rețină întocmai definiția, cu atît mai puțin să o priceapă.

<sup>3</sup> S-ar părea că aş putea argumenta, aflîndu-mă la impas într-o discuție de specialitate, că aserțiunea „Este adevărat că există lebede negre în Australia” nu este în sine un enunț de existență, ci mai curînd o judecată de valoare despre un astfel de enunț. Cît de improvizat și de neplauzibil ar fi acest expedient nu prea pot să-mi dau seama; dar nu merită să discutăm aci acest lucru deoarece aserțiunea respectivă poate, în orice caz să fie la rîndul său derivată din ceea ce este fără nici o îndoială un enunț de existență, anume aserțiunea că „Există lebede negre în Australia”.



Căci vădit lucru, nimeni nu poate ști cum să formuleze astfel de definiții pînă ce nu și-a dat seama care sînt punctele vulnerabile ale uzanțelor cu care sîntem familiarizați. Confuzia de față face parte dintre acestea, și este cazul acum să ne străduim să facem ceva ca să arătăm cum am putea-o elucida. Și încă nu m-aș încumeta să dau o definiție formală a expresiei „judecată de valoare“. În adevăr, o atare definiție depășește cu mult ambițiile mele în această carte; pentru moment ea trebuie să rămînă una dintre acele probleme ce se pun numai ca să fie părăsite pentru a ne crea posibilitatea să mai cugetăm asupra lor.

Problema imediată ce ne stă în față este dacă sau nu „evaluarea“ ar trebui să fie în mod necesar legată de „aprobare“ sau „dezaprobare“. Judecînd după toate aspectele acesta pare a fi lucrul cel mai normal ce ne rămîne de făcut. Există multe asocieri curente între noțiunile de valoare și cotarea mai sus sau mai jos pe o scară de aprobare sau importanță. Problema anume cu care ne-am lansat în toată această cercetare este aceea a înțelesului lui „bun“; și acest cuvînt se întrebuințează de o manieră foarte tipică tocmai pentru a semnifica aprobare sau recomandare. Cum, atunci, de s-a strecurat termenul „cuvînt-valoare“ în analiza pe care i-am făcut-o lui „adevărat“? Cauza a fost că am constatat, că cea mai netă explicație a acestui cuvînt am putut s-o dăm în funcție de distincția dintre înțeles și criterii, de care făcusem deja uz pentru analiza lui „bun“; pentru că, „adevărat“ nu aduce nici un fel de informații descriptive despre nimic, ci este folosit mai curînd să afirme sau să confirme pe temeiul criteriilor care diferă în variate contexte; și fiindcă aceste noțiuni, de afirmare și confirmare, par să aparțină

uneia și aceleiași familii cu noțiunile de aprobare și dezaprobare. Ambele implică forme de prețuire sau apreciere — „apreciere“ în sensul de a evalua o situație, fără ca în mod necesar să o estimăm favorabil.

Oricum, s-ar putea prea bine să existe impresia că asocierea dintre evaluare și aprobare este cea mai importantă dintre toate aceste considerente conflictuale. Căci, în tot decursul argumentării din ultimele patru capitole temeiul pretenției mele cum că nu poate fi derivată o judecată de valoare dintr-un enunț de existență a fost că aproape toată lumea poate recunoaște deosebirea dintre a fi pentru sau în contra unui lucru pe de o parte, și a căuta pur și simplu să descoperi și să raportezi ce este acel lucru, pe de altă parte. Una este, așa precum am stăruit tot timpul, să iei cunoștință despre o situație și alta să reacționezi față de acea situație în mod favorabil sau nefavorabil; dacă cele două în mod practic se întâlnesc adesea împreună, ele sînt în orice caz în principiu și în mod necesar diferite. Și cum, la rîndul său, această distincție este esențială în discuția fundamentală din această carte, se pare că dacă există ceva neobișnuit în ideea de judecată de valoare neutră, acest lucru provine de bună seamă nu atît din explicația pe care am dat-o neutralității cît din maniera prea degajată în care am întrebuințat termenul de „judecată de valoare“ în capitolul precedent.

Astfel că cea mai simplă cale de ieșire din acest impas ar fi, pare-se, să arunc peste bord explicația pe care am dat-o înțelesului lui „adevărat“, și să restrîng întrebuințarea termenului de „judecată de valoare“ la aserțiuni care întruchipează expresii de aproba-

re sau dezaprobare, și care pot fi susținute cu motive. (Și eventual și altele, când vom ajunge la o definiție definitivă.) Aruncarea peste bord este desigur o operație destul de simplă. Greutatea este că ar trebui atunci găsit un înlocuitor; și oricum, cred că sînt multe de spus în avantajul expunerii mele de față despre „adevărat”. Ba mai mult, ar trebui, în definitiv, să fie posibilă păstrarea substanței avînd ceva mai multă grijă față de întrebuițarea unor termeni cum sînt „cuvînt-valoare”, „judecată de valoare”, și alții. O cale de urmat ar fi eventual să spui, nu că „adevărat” *este* un „cuvînt-valoare”, ci că în multe sensuri aduce cu unul, semnalînd ca și mai înainte formele specifice de asemănare. Alternativ, aș putea să păstrez sensul mai răspîndit al lui „judecată de valoare”, și să reformulez distincția pe care se întemeiază principalul meu argument în funcție numai de o categorie restrînsă de judecăți de valoare. În ansamblu, sînt înclinat să cred că aceasta ar fi o soluție mai greoaie. Pentru moment însă, mi se va ierta, poate, dacă nu mă decid încă definitiv. Este de preferat să formulezi o problemă pe cît posibil limpede, și să te oprești aici mai curînd decît să forțezi o soluție înainte de a fi pregătît la aceasta.

Între timp, putem rezuma acest subcapitol conchizînd că, deși obiecția nu aduce nimic, și în adevăr nici nu pretinde să aducă nimic, împotriva distincției pe care am făcut-o între aprobare și descriere ca atare, ea a scos la lumină o serioasă inconsecvență ascunsă în întrebuițarea pe care am dat-o familiei de termeni strînși în jurul expresiei „judecată de valoare”. Ceea ce este neîndoielnic ceva foarte important.

### (III)

A treia obiecție se referea la acele enunțuri și descrieri ce par a face parte integrantă dintr-o perspectivă sau concepție foarte generală asupra lumii. Era vorba despre faptul că în anumite cazuri maniera de descriere a faptelor poate fi strâns legată de o anumită atitudine față de ele, și că deci nu există nici o cale neutră de a face cunoscute asemenea fapte. Este deosebit de dificil de discutat cum se cuvine această obiecție fără de prezentarea unui exemplu dezvoltat în toate amănuntele. Dar cum un atare exemplu ar atrage după sine, dată fiind natura cazului, prezentarea unei teorii sau sistem de convingeri complicate cu vaste implicații, a ne încumeta să facem acest lucru așa cum s-ar cere ar putea prea bine să reiasă că necesită o bună parte dintr-o carte anume destinată acestui scop, și nu este deci ceva ce ne stă în putință să căutăm să realizăm aci. Din fericire însă acest lucru nu ar trebui să tragă în cumpănă chiar atât de mult pe cât ar fi putut să fie cazul; căci, încă odată, eu nu voi căuta să resping obiecția în mod categoric. Dimpotrivă, elementul principal pe care se fundamentează ea este temeinic și important. Ceea ce sper să demonstrez este că, în definitiv, ea nu este deloc incompatibilă cu poziția mea.

Potrivit cu definiția mea aproximativă, „un enunț neutru este un enunț care este compatibil cu orice expresie *fie* de a fi pentru, *fie* de a fi contra faptelor pe care enunțul pretinde să le raporteze“. Nu se pot face enunțuri fără utilizarea limbajului și ele pot fi făcute, desigur, în mod cinstit sau necinstit și dintr-o mare varietate de motive. Definiția mea nu are nimic

de a face, ceea ce apare destul de evident, cu intențiile sau efectele neintenționate pe care le-ar putea avea sau determina cineva care rostește un enunț; sau ca să prezentăm lucrurile cu ceva mai multă acurateță, în conformitate cu această definiție, un enunț, deși rostit cu cele mai pătinoare intenții poate fi neutru. Astfel încât definiția nu pretinde să prevadă nici un criteriu de absolută neutralitate (îndiferent în ce ar consta aceasta), care să fie valabil nu numai pentru înțelesul enunțurilor, dar în același timp pentru toate celelalte aspecte ale contextelor în care ar putea fi folosite. Nu încapă îndoială că o aserțiune așa de simplă și de clară ca „e un miros puternic în această odaie” poate în anumite împrejurări să poarte în sine și să evoce cele mai pregnante simțăminte de aprobare sau ostilitate; acest lucru, însă, nu are relevanță față de înțeles, deoarece ar fi compatibil în egală măsură și cu unul și cu celălalt.

Enunțurile sînt, prin urmare, în mod inseparabil legate de limbaj. Și așa fi pe dată de acord cum că unele limbaje, sau în orice caz unele aspecte ale lor, sînt la rîndul lor greu de separat de unele orientări foarte bine determinate. Exemplele pe care le-am dat ceva mai sus pentru a ilustra această obiecție sînt exemple bune. Ele pot fi utilizate, cred eu, cu folos pentru a demonstra cum descrierea faptelor într-un anumit fel poate foarte normal să constituie motive pentru o atitudine globală față de aceste fapte, în timp ce descrierea alternativă poate fi asociată cu principii pe care se fundamentează o concepție opusă. Astfel că nu mă gîndesc să sugerez că există sau că ar putea exista un limbaj absolut neutru, fundamentat pe o concepție despre lume absolut neutră. Pe de altă

parte am făcut afirmația că aproape oricine este în stare să recunoască distincția dintre descriere și evaluare dacă problema este prezentată destul de clar, adică oricine, indiferent de concepția pe care o are despre lume. Așa că fie că întrebuițează o formă sau alta de descriere, ei ar trebui să fie capabili să distingă și să dezavueze în mod deschis elementele de aprobare sau dezaprobare ce ar putea să existe în vreunul dintre enunțurile pe care ei le consideră ca fiind enunțuri de existență. Și astfel s-ar părea că decurge de aci că un enunț neutru nu trebuie necesarmente să fie neutru ca între două limbaje sau concepții, ci neutru în raport cu sau *în cadrul* unui limbaj sau altul.

Ceea ce pare probabil a spune ceva foarte neclar. Amplificarea unuia din exemplele noastre anterioare ne-ar putea fi de folos în vederea clarificării lucrurilor. Să presupunem că încercînd să explice natura unei serii de greve, un marxist spune printre alte lucruri că „în ultimul an aproximativ s-a vădit o hotărîtă ascuțire a luptei de clasă“. Această expresie tipic marxistă de „luptă de clasă“ nu poate fi lesne explicată într-o propoziție sau două. De fapt, o parte din sensul exemplului constă în aceea că în realitate el nu poate fi priceput decît proiectat pe întreg fundalul complex al teoriei marxiste cu privire la natura claselor sociale și mersul istoriei, la activitatea politică și economică, pe scurt la societate. De bună seamă, chiar și atunci este posibil să dai peste un marxist în dispută cu altul privitor la înțelesul precis ce trebuie dat „clasei“. Căci marxismul este mai puțin o teorie specifică decît un cadru foarte general în interiorul căruia este posibilă formularea unei varietăți considerabile de vederi mai specifice. Oricum, astfel

de vederi sînt apanajul unei aceleiaşi familii; şi a descrie numai situaţia în termenii luptei de clasă înseamnă deja, într-o măsură oarecare, a fi partinitor într-un conflict avînd implicaţii nu numai intelectuale ci şi politice şi sociale. Căci, cineva cu păreri mai conservatoare sau de „dreapta“ este, natural, mult mai înclinat să gîndească în termeni de naţiune luată ca întreg. În ceea ce priveşte o asemenea persoană, a descrie oricît de redus o situaţie în termeni de luptă de clasă înseamnă deja pentru ea că adevărul chestiunii este prestabilit, a incita oamenii să se închipuie divizaţi acolo unde ceea ce ar trebui să vadă este în realitate unitatea lor esenţială. Aşa că lui i-ar conveni să înceapă prin descrierea oricăror fapte care stau îndărătul referirii la lupta de clasă într-un fel diferit cumva şi, din punctul său de vedere netendenţios. Pe cînd pentru marxist singura descriere exactă ar fi ca în exemplul dat, iar cea tendenţioasă aceea care ar încerca să-i mistifice pe oameni cu o pretinsă unitate pentru a le ascunde divergenţele lor fundamentale.

S-ar putea pune întrebarea, desigur, de ce să se mai discute despre unitate sau divergenţe. De ce să nu se spună numai că anumiţi lucrători sînt în grevă? Acesta este, în mod cert, un enunţ cu care ar putea cădea de acord atît marxistul cît şi nemarxistul. Şi chiar aşa şi este. Dar este numai un enunţ şi nu o explicaţie. Ba mai mult, din punctul de vedere marxist a refuza să descrii situaţia în întregul ei, înseamnă a deforma natura fiecărei părţi a situaţiei, luată în parte; a ascunde implicaţiile eventuale în vederea acţiunii pe care le pot avea diferitele sale aspecte privite în raport unele cu altele. O grevă nu este numai o grevă, o chestiune pur locală. Este un mod de a reac-

ționa față de o situație socială complexă, și nu poate fi înțeleasă la justa ei valoare decât în contextul în care apare.

În ciuda tuturor acestora, însă, puțini marxiști ar fi dispuși să nege că capitaliștii ar putea dezaproba acele fapte pe care le aprobă un marxist. Tocmai dimpotrivă. Este sigur că marxiștii pot crede că un capitalist mijlociu nu va fi probabil în stare să-și facă o părere clară asupra faptelor, handicapat cum este de concepția denaturată despre lume cu care socot ei că a fost crescut capitalistul. Dar în esență poziția lor sau în orice caz aceea a multora dintre ei, nu este că o justă înțelegere a faptelor trebuie în mod necesar să-i determine pe toți care înțeleg să se bucure; ci mai curînd că deși cineva ar putea fie să aprobe sau să dezaprobe, în funcție în mare măsură de propria-i stare socială, acesta nu poate scăpa ori de una ori de alta.

Ca o chestiune pur practică uneori acest argument poate avea o pondere considerabilă. În perioade de conflict vechea lozincă „Toți acei care nu sînt cu noi sînt împotriva noastră“, poate deveni o chestiune de mult bun simț și în unele împrejurări pretenția că este posibil să ai o vedere imparțială asupra faptelor poate efectiv să aducă prejudicii de o parte sau de alta. Dar dacă și cînd lucrurile stau astfel, aceasta se întîmplă din cauza modului cum pot reacționa alții față de un astfel de exemplu de neutralitate. Ca să înfățișăm lucrurile paradoxal, există cazuri cînd o cercetare imparțială poate fi o armă puternică în mîinile uneia sau alteia dintre părți. Ceea ce nu înseamnă, însă, că cercetarea însăși poate să nu fie cît se poate de imparțială sau neutră prin aceea că este restrînsă numai la fapte. Adevărat, că dacă admitem că oameni diferiți pot fie să aprobe



sau să dezaprobe una și aceeași conjunctură de fapte, urmează în mod vădit că faptele nu pot fi inseparabile de nici una dintre aceste reacții. Și dacă ambele sînt astfel în mod necesar separabile, se pare atunci la fel de clar că trebuie să fie posibil să le desparți și să consideri faptul numai ca fapt. A respinge acest lucru pentru o durată de timp mai scurtă sau mai îndelungată înseamnă efectiv să fie abandonată posibilitatea gândirii libere și independente; ceea ce este o problemă de care mulți marxiști încep chiar ei să-și dea seama.

Toate acestea revin la aceea că un marxist care este capabil să distingă între aprobare și descriere într-un context ar trebui ulterior să caute modalitățile de a despărți elementele de evaluare de cele pur descriptive ale limbajului său indiferent de subiectele pe care le-ar avea de discutat. Cu alte cuvinte un marxist se află aci exact în aceeași poziție ca oricare altul. Odată ce a recunoscut distincția crucială el nu poate să derive o judecată de valoare dintr-un enunț de existență în cadrul descrierii sale cu mai multă validitate decît poate capitalistul sau burghezul în cadrul descrierii sale. Amîndoi, în limbajele lor respective vor putea să formuleze enunțuri neutre. Singurul lucru este că enunțurile nu vor fi la fel. Căci nimeni nu ar putea construi un limbaj care să fie neutru raportat la toate punctele de vedere posibile. Capitalistul va continua să-și aibă maniera sa de a descrie anumite situații iar marxistul alta. Dacă amîndouă părțile pot cădea de acord, însă, să lase deoparte problema aprobării, atunci devine posibilă considerarea modalităților rivale de prezentare a faptelor pe temeiul propriilor lor merite ca fapte. O clarificare în acest sens este primul pas spre o discuție rodnică. Ulterior va fi poate posibil

să se procedeze la o ajustare a limbajelor rivale și a sistemelor de gândire unul cu celălalt tocmai printr-o concentrare asupra elementelor factuale pe care le conțin, și acolo unde condițiile permit, asupra modalităților de testare și re-testare a acestor fapte și a teoriilor pe care se fundamentează descrierea. Chiar dacă oamenii ajung să vorbească un același limbaj și să împărtășească aceeași concepție generală, acest lucru nu ar însemna în mod necesar că toți ar fi de acord în toate privințele. Dar adesea<sup>4</sup> ar merita să se vorbească cel puțin aceeași limbă.

Este de reținut faptul că și dacă prin excluderea conștientă atât a aprobării cât și a dezaprobării s-ar ajunge eventual la înțelegere pe temeiul unui sistem sau altul de descriere și al unei concepții comune, chiar și acest lucru ar constitui o concepție posibilă printre altele. Ea nu ar fi neutră într-un sens absolut, fiindcă ideea de neutralitate absolută e fără noimă. Ar fi incompatibilă, de pildă, cu concepții îmbrobodite în ceea ce ar fi considerate acum ca modalități de descriere nesatisfăcătoare. Adevărul nu este neutru față de păreri false.

Cel mai important rezultat, deci, al acestei obiecții a fost să lămurească concepția mea despre neutralitate. Este adevărat că unele descrieri sînt inseparabile de o concepție mai curînd decît de alta; este adevărat că există unele fapte ce nu pot fi descrise fără părtinire. Dar distincția dintre aprobare și descriere rămîne în

<sup>4</sup> Ar fi plăcut să se poată face pasul optimist și rațional de a preschimba acest „adesea” în „totdeauna”. Dar trebuie admis că oamenii pot uneori să se înțeleagă cu mult mai bine dacă nu pricep întotdeauna unii concepția celorlalți.

picioare, dacă nu prin raportare la limbaje diferite, cel puțin în cadrul unui aceluiaș limbaj. Și una dintre condițiile necesare în vederea comunicării cu bune rezultate între oameni de concepții diferite este ca fiecare dintre ei să aibă grijă ca în cadrul limbajului respectiv să fie respectată această distincție.

#### (IV)

În afara acestor patru obiecții mai există un punct care se cere, oarecum, discutat în chip de *post scriptum*. Am luat notă deja de natura potențial ambiguă a unor propoziții ca „aprob cutare“. Acestea sînt propoziții care arată ca enunțuri de existență despre vorbitor, dar care pot de obicei să fie înțelese mai bine ca expresii de aprobare față de cutare sau cutare. Cuvinte ca „aprob“ sînt denumite uneori cuvinte performatoare; ceea ce vrea să însemne că, atunci cînd sînt folosite la persoana întîia ele formează parte integrantă dintr-o acțiune verbală. Cînd spun, bunăoară, „promit să fiu credincios“, nu descriu ceea ce fac, sau nu afirm că fac o promisiune; a spune „eu promit“ este o parte importantă din acțiunea de promitere. La fel, a zice „aprob cutare“ este adeseori numai un fel de a exprima acea aprobare. Dar ar fi o ineptie să caut să insist că aceasta este întotdeauna interpretarea ce trebuie dată; deoarece este cît se poate de normal ca noi să vrem uneori să informăm pe altcineva despre natura normelor noastre ca despre un fapt privind propria noastră concepție. Cineva m-ar putea întreba, eventual, care sînt principiile mele iar eu aș putea replica spunînd „Iată, bunăoară, aprob cutare“; și deși aserțiunea mea ar putea foarte bine să fie conside-

rată în acelaș timp ca exprimînd faptul că aprob cutare, ar fi oarecum neplauzibil să spun într-un atare context că din această cauză nu ar fi un enunț.

Tocmai acele împrejurări, cînd este vădit lucru că o propoziție ca „aprob cutare“ trebuie tratată ca enunț, sînt acelea care ridică problema. Este adevărat, desigur, că faptul că eu aprob nu este o rațiune suficientă pentru ca să mai aprobe și altcineva. Dar prea face impresia că în măsura în care este interesat vorbitorul, enunțul „aprob cutare“ îl angajează să afirme cum că cutare este bun. Cu alte cuvinte, el nu poate în mod consecvent să afirme enunțul abținîndu-se în acelaș timp de la judecata de valoare. Și aci s-ar părea că din nou ne lovim de o excepție față de regula generală pe care m-am străduit într-atîta să o apăr și anume că există întotdeauna o distincție fundamentală între cele două. Să mă exprim poate altminteri. Faptul că aprob cutare lucru implică din partea subsemnatului aprobarea cutării lucru; valoarea decurge în mod inevitabil din fapt.

Această obiecție este oarecum diferită de celelalte patru prin aceea că este esențialmente tehnică. Ceea ce nu vrea să spună că celelalte obiecții nu implică tehnicitate, ci, mai curînd, că enunțurile despre propriile principii și valori constituie o categorie foarte aparte și limitată, iar considerentele care fac din ele în aparență excepții de la regulă sînt strict specifice numai lor. Aceasta însă nu reduce cu nimic importanța problemei. Excepțiile rămîn excepții, și dacă sînt autentice nu ar fi cazul în filozofie ca omul să caute să se eschiveze de la această problemă pe simplul temei că ele întăresc regula. Dimpotrivă, regula ar fi în mod

hotărât discreditată. Totuși, chiar dacă chestiunea este complicată, nu cred ca ea să fie tocmai așa de gravă cum s-ar părea.

Miezul doctrinei despre separarea faptului de valoare este că nu poate exista trecere admisibilă de la aserțiunea despre un fapt la evaluarea faptului afirmat. Ultima propoziție fiind cea importantă din această frază. Enunțul cum că „eu aprob cutare“ este un enunț despre mine; dar judecata de valoare la care s-ar părea că mă angajează enunțul este o judecată de valoare despre cutare. Toate obiecțiile anterioare au avut ca obiect posibilitatea aflării unei aserțiuni în care o descriere și o evaluare a unuia și aceluiaș lucru să fie îmbinate de așa manieră încât să nu poată fi disociate. Aci, însă, aserțiunea este despre mine iar judecata de valoare nu. Așa că deși într-un fel acesta este în mod indiscutabil un caz de judecată de valoare ce se poate deriva dintr-un enunț de existență, el nu este acel gen de caz a cărui posibilitate m-am străduit din răspuțeri să o resping.

Cineva ar putea, însă, să spună că aserțiunea mea cum că eu aprob cutare mă angajează nu numai la o aprobare a lui X sau a cutărui lucru, dar și la aprobarea mea însumi fiindcă aprob. Această sugestie ar fi realmente o excepție autentică față de regulă prin aceea că judecata de valoare ar fi despre acelaș lucru ca și enunțul, adică faptul că aprob cutare. Ar exista astfel cel puțin o excepție dacă sugestia ar avea sens, dar ea nu are. Este adevărat că mă pot dezaproba sau poate să-mi fie silă de mine fiindcă mi-ar plăcea, bunăoară, jocul de noroc. Dar acesta este unul din cazurile în care plăcutul este în esență diferit de judecata de valoare aprobatoare. Căci o judecată de

valoare implică în mod necesar motive. Astfel că dacă aprob jocul de noroc sau altceva, aceasta înseamnă că am motive pentru a proceda astfel. Pot eventual să am și diferite alte rațiuni pentru a dezaproba jocul de noroc din vreun alt punct de vedere; nu arareori considerentele intră în astfel de conflicte unele cu altele. Dar eu nu pot în același timp să am motive de aprobare și motive de dezaprobare chiar a acelorași motive. Căci ele s-ar anula. Iar dacă eu nu pot să mă dezaprobat pentru că aprob ceva, atunci a mă aproba pentru că aprob ar fi la fel de superfluu. Nu există nici o poziție din care să pot să-mi aprob propriile mele aprobări.

Această argumentație nu este, încă, cu totul încheiată nici acum. Enunțul „eu aprob cutare” este un enunț despre mine însumi; dar ce se întâmplă cu enunțul „cutare este genul de lucru pe care îl aprob?” Pare doar a fi un enunț despre însuși cutare, și trebuie de asemenea să mă angajeze la o apreciere favorabilă a lui cutare sau a cutărui lucru. Ori, este incontestabil că pot clasifica obiectele sub titluri ca: 1) obiecte pe care le aprob, 2) obiecte pe care le dezaprobat, și 3) obiecte care mă lasă indiferent. Este de asemenea adevărat că a afirma despre orice obiect dat că cutare aparține unui grup mai curînd decît altuia *este* a face un enunț despre acel obiect. Dar deși e plauzibil să argumentăm că această situație constituie efectiv o excepție, impresia că așa stau lucrurile este un truc lingvistic. Deoarece nu maniera de clasificare a cutărui obiect mă determină să-l aprob, ci mai curînd faptul că aprob cutare mă induce să-l clasific așa precum l-am clasificat. Aceste enunțuri anume, aceste clasificări anume sînt stabilite pe temeiul unor judecăți de valoare prestabilite.

Este vorba aci nu atîta de un „este“ care să implice un „ar trebui“ cît despre un „ar trebui“ implicînd un „este“.

Dacă acest *post scriptum* este prea tehnic și cu implicații prea criptice, nu este cazul să ne facem griji. Problemele pe care le ridică sînt probleme foarte specializate și au primit răspunsuri foarte specializate (și sper că reușite).

Acest capitol, ca și ultimul, a fost consacrat discutării obiecțiilor aduse împotriva tezei mele centrale. Ca atare m-am străduit să le răspund pe cît am putut mai bine. Dar, că am reușit sau nu să fac acest lucru, este departe de a constitui interesul sau singurul lucru important prezentat de temele discutate. Complexitatea diferitelor sensuri, atît de evaluare cît și descriptive în care poate fi întrebuițat cuvîntul „moral“: variatele considerații și dificultăți care trebuie avute în vedere cînd căutăm să ne fixăm asupra unei uzanțe hotărîte și consecvente pentru termeni cheie cum ar fi „judecată de valoare“; modul în care oameni de diferite concepții se pot raporta la aceeași serie de fapte care deși rivale într-un sens pot încă într-altul să fie imparțiale și să nu implice nici aprobări nici dezaprobări — toate acestea sînt teme cărora li s-ar cuveni prea bine să li se acorde cîteva capitole fiecăreia în parte. Pînă și *post scriptum*-ul ridică un subiect de un interes considerabil din unghiul de vedere tehnic. Toate în acest capitol au contribuit cu mai mult decît le revenea la probleme care cer să mai fie gîndite.

## 12. Motive, cauze, și liber arbitru

Dacă ar fi să caut să strâng la un loc, în vederea unei discuții sistematice toate problemele răzlețe pe care am reușit să le las neîncheiate pe parcursul celor unsprezece capitole ale acestei cărți, aș avea nevoie pe puțin de încă unsprezece capitole, în decursul cărora fără îndoială că s-ar ivi o întreagă serie de alte întrebări solicitând încă alte unsprezece capitole. Acest proces este fără de sfârșit în filozofie. Trebuie însă ca această carte, să se isprăvească odată. Așa că în acest capitol final (înainte de a ajunge la ultimul rezumat) nu voi face altceva decât să menționez trei dintre problemele care ar putea și ar trebui să fie urmărite; iar dintre acestea este una singură pe care o voi avea în vedere întrucâtva.

Este vorba, ca să luăm primul caz, de problema rămasă deschisă a „sincerității”. Aceasta este o noțiune pe care am utilizat-o mult în capitolul 7 discutând problema dacă este posibil ca să fie cineva sincer greșit într-o chestiune de valori. Pe atunci am luat-o de bună cum că cuvântul „sincer” va fi lesne înțeles. Dar dacă și când venim cu întrebarea ce înseamnă el exact, am putea să fim mirați la început de varietatea răspunsurilor la care se încumetă oamenii și ulterior de dificultatea de a prevedea un răspuns care



să fie și mulțumitor și deslușit<sup>1</sup>. De fapt, „sincer“ ridică multe probleme de acelaș gen pe care le ridică și cuvîntul „moral“. Are funcții atît descriptive cît și de evaluare, strîns împletite și adesea de nerecunoscut, drept ceea ce sînt ele, de către nici una dintre părțile angajate într-o convorbire. În același timp cuvîntul este asociat cu problema pe care am întîlnit-o în capitolul 9 despre cum să recunoaștem dacă expresiile simțămintelor unui om sînt autentice sau numai prefăcătorie. Aci, este interesant de ținut seama cum importanța ce se acordă de către unele persoane actului, ca dovadă a caracterului, le poate determina pe acestea să afirme că cineva care nu caută să ducă la îndeplinire angajamentele anterioare nu poate, *prin definiție*, să fie sincer; pentru ele o convingere autentică este aceea care, dacă se ivește situația relevantă, aceasta își găsește expresia în acțiune, orice alt fel de exprimare nefiind decît o formă de auto-amăgire. Pentru alții, însă, sinceritatea este mai mult o chestiune de intenție și de atitudine interioară: și pentru ei întrebarea dacă un atare om este sincer se va pune fără ca să i se dea neapărat un răspuns. Dar, s-ar putea întreba, cum se poate răspunde unei atare întrebări dacă nu prin raportare la ceea ce ar putea el face? Există, de bună seamă, o mare varietate de modalități prin care, în diferite contexte, se poate stabili sinceritatea unui om. Ar fi mai simplu, nu încapă îndoială, dintr-un anumit punct de vedere să se trateze aceste criterii variate de evidență, în ultimă instanță, drept criterii ale însuși înțelesului cuvîntului „sincer-

<sup>1</sup> Sau poate nu vom fi mirați în urma experienței ce am cunoscut-o privitoare la întrebarea foarte asemănătoare de la care am pornit, despre înțelesul lui „bun“.

tate“, cu alte cuvinte ca constituind singurele condiții posibile în vederea aplicării lui judicioase și inteligibile. Dar, iarăși, pentru a localiza sinceritatea fie în comportamentul accesibil observației sau numai în atitudinea interioară ar duce în mod necesar la dificultăți serioase sau la denaturări, sau la amîndouă. Pe deasupra tuturor acestora mai există un factor care complică și anume că felul cum este înțeleasă sinceritatea este în mod inevitabil legat de felul de înțelegere a personalității însăși. Pînă la ce grad de scindare poate să ajungă o minte scindată? — Și întrebarea nu este pusă nicidecum în sens medical. Poate oare cineva în mod sincer să vrea să facă un lucru și în acelaș timp să fie revoltat de perspectiva de a-l efectua? Unora le pare evident că acest lucru este posibil; altora la fel de evident că într-un atare caz, în care omul nu poate fi total angajat nici în a face nici în a se abține de la acel lucru, nici intențiile și nici reacțiile violente nu ar putea să fie într-un tot sincer. Prima categorie de oameni poate considera personalitatea umană ca fiind constituită, în cele mai multe cazuri, din forțe separate și potențial conflictuale; al doilea grup poate gândi mai curînd în termenii unui nucleu unitar al personalității care, sub conflictele superficiale constituie persoana „reală“. Dar am spus pînă aci mai mult decît suficient pentru a semnală cît de extensiv se poate ramifica această anume problemă.

Al doilea punct, sau a doua serie de puncte, care este vădit că mai necesită încă multă atenție, privește natura principiilor, normelor, punctelor de vedere, concepțiilor, atitudinilor, și scopurilor. Toți acești termeni au apărut în mod foarte frecvent în decursul discuțiilor noastre, iar primii doi, îndeosebi, au jucat un

rol aproape, dacă nu tot atît de esențial în discuție, ca și termenul de „judecată de valoare” chiar. Am putut deja să ne dăm seama din ultimul capitol ce gen de dificultăți poate întîmpina cineva dacă se lasă antrenat de întrebuițarea termenilor cheie fără să caute să dea o definiție formală. Prea lesne se dă o aparență de pedanterie și consecvență unei argumentări complicate prin axarea ei pe utilizarea a doi sau trei termeni cheie fără a se băga de seamă că sînt luați mai întîi într-un sens și apoi eventual în altul. Ceea ce se poate întîmpla mai ales la termeni care au întrebuițări cu care sîntem familiarizați din limbajul obișnuit. Cu cît termenul este mai larg cunoscut, cu atît este mai mic efortul pe care tindem să-l facem ca să vedem ce anume caută el într-un anume context și cu atît ne revine mai ușor să nu ținem seama de faptul că el face un lucru ceva mai altfel decît de obicei. Efectiv, nu am cunoștință de nici o inconsecvență dezastruoasă la care să fi dus utilizarea nesistematică din partea mea a acestor termeni. Dar fără să mă apuc de o cercetare în amănunt cu privire la toate sensurile în care ei pot fi utilizați, vădit lucru că nu pot fi sigur de aceasta. Oricum, și aceasta este o temă care trebuie examinată mult mai pe îndelete, după care ar merita cu prisosință să revenim să vedem în ce măsură ar fi nevoie să fie reformulate celelalte argumentații efectuate de noi.

Există, în sfîrșit, o întreagă serie de probleme legate de noțiunea de „motiv”<sup>2</sup>. Acesta este încă unul dintre termenii care au jucat un rol central în discuția noastră despre judecata de valoare; și, și de data

<sup>2</sup> Sau *rațiune*. — N.T.

aceea m-am mulțumit să fac uz de el pe temeiul că va fi destul de lesne de priceput. Dar el poate, de bună seamă, stârni multe discuții încurcate și deconcertante. De fapt, nu puține din multele probleme tradiționale ale filozofiei moralei pe care abia le-am atins, sau nu le-am atins deloc, se axează pe modul cum vom hotărî să interpretăm această noțiune. Iar principala dintre aceste probleme este aceea a liberului arbitru. Sperasem, de fapt, inițial, așa precum am mai explicat chiar în primul capitol, să examinez această anume problemă în a doua jumătate a acestei cărți; dar așa cum reiese acum, a realiza acest lucru ar însemna să mă lungesc într-un mod intolerabil. Ar fi însă o greșeală să închei fără să caut să arăt, în orice caz, câte ceva despre genul de probleme disputabile pe care le implică discutarea liberului arbitru. Astfel că, iată singurul lucru ce mă voi strădui să fac în spațiul restrîns ce a mai rămas din acest capitol.

Judecățile de valoare, am spus noi, sînt în esență legate de posibilitatea de a prevedea sau solicita motive — motive întemeiate pe natura lucrurilor aflate în atenția judecăților de valoare; și aceasta am socotit-o a fi una dintre deosebiriile de căpetenie dintre judecata de valoare și simpla exprimare a plăcutului. S-ar putea să fiu în stare să prezint un motiv pentru care îmi place un lucru mai curînd decît altul, dar, iarăși, s-ar putea să nu pot; iar plăcutul meu nu trebuie de aceea să fie mai puțin plăcut. Dacă, însă, doresc să susțin o judecată de valoare, trebuie în ultimă instanță să fiu pregătit să o susțin cu motive; dacă nu am, nu-mi rămîne decît să mă retrag sau cel puțin să-mi

reduc judecata la o expresie doar a propriei mele reacții de plăcut. Plăcutul *poate* fi rațional, dar judecata de valoare *trebuie* să fie astfel.

Faptul că aș putea să nu fiu în stare să justific rațional unele din preferințele sau antipatiile mele nu înseamnă, însă, necesarmente că ele trebuie privite ca inexplicabile. A justifica un punct de vedere nu este în definitiv singura modalitate de a-l explica. Căci, indiferent de faptul că aș considera părerile dumneavoastră ca fiind rezonabile sau nerezonabile, aș putea să-mi închipui că sînt în cunoștință de cauzele care constituie originea lor. Este adevărat, desigur, că din punctul de vedere colocvial există nenumărate contexte în care aproape că nici nu are vreo importanță dacă este vorba despre cauze sau motive. Ceea ce nu înseamnă că nu este de obicei posibil să se facă o vădită distincție între ele. De ce, de pildă, își leapădă pomii frunzele toamna? Astăzi, cînd prea puțini oameni își mai închipuie un pom ca fiind întruchiparea vreunei ființe sau spirit, s-ar părea o ineptie să soliciți motive pomului sau frunzelor. Comportamentul pomului nu este nici rațional nici nerațional; este doar un fapt (căruia i se poate găsi o explicație). Tot astfel, putem afla *cauzele* unei avalanșe fără să trebuiască să ne închipuim că a avut vreun *motiv* să se prăvălească; și aci iarăși, deși cele două cuvinte pot fi aproape interschimbabile în limbajul colocvial, aproape toată lumea va sesiza sensul distincției dacă i se atrage luarea aminte asupra ei în felul acesta. Ceea ce li se întîmplă pomilor toamna, ceea ce se întîmplă la munte primăvara — iată fapte ce pot fi consemnate și pe cît posibil explicate, dar pe care nu prea are

rost să încerci să le justifici<sup>3</sup>. Și deși dintr-un punct de vedere aș putea, ce-i drept, să încerc să-mi justific atitudinile, aprobările și preferințele, pot și ele să fie tratate din același punct de vedere ca și prăvălirea avalanșelor și lepădarea frunzelor; adică drept fapte solicitând o explicație.

Un lucru însă este a lua act de faptul că trebuie în general să se facă o distincție serioasă de vreun fel între motive și cauze, și cu totul altceva a descifra pînă la ultimele consecințe exact în ce constă această distincție. Unii chiar stau pe poziția că nu ne rămîne decît să compilăm o listă mare de exemple de genul celor cu avalanșa sau cu lepădarea frunzelor în care distincția este mai degrabă ilustrată decît explicată. Dar pentru majoritatea oamenilor acest lucru ar părea, în cel mai bun caz, o a doua linie de apărare pe care să se bazuie cînd nu mai există realmente nimic mai explicit de adăugat — sau mai exact, dacă toată mulțimea de lucruri ce se pot spune și s-au spus reies că sînt chiar ele în mod iremediabil neîndestulătoare. Căci nu există o lipsă reală de sugestii privitoare la modul de abordare a problemei; dificultatea survine cînd se apucă omul să le sorteze.

Poate că propunerea care pare, cel puțin la prima vedere, să fie cea mai simplă și cea mai normală este că în timp ce cauzele *fac* să se întîmple alte lucruri, fiecare este liber să acționeze sau să nu acționeze con-

<sup>3</sup> *S-ar putea* să aibă rost să încerci să le justifici ca fiind acțiuni care stau sub controlul direct al lui Dumnezeu — ceea ce ar depinde de credința religioasă sau teologică, și care nu intră în discuție aci. Dar *motivele* ar fi ale lui Dumnezeu, care a făcut ca faptele să aibă loc, și nu ale fenomenelor naturale.

form cu motivele sale. Dacă, bunăoară, sînt forțat să părăsesc odaia prin faptul că cineva m-a luat pe sus și m-a scos afară cu trupul, nu are nici un rost să fiu întrebat ce motive am avut să plec, decît poate în chip de glumă nesărată. Există chiar un sens în care cauzele parcă ar avea prioritate față de motive. Aș putea, desigur, să fi avut suficiente motive de a ieși oricum din propria mea voință. Dar dacă sînt silit să plec de către factori care depășesc puterea mea de control, ieșirea este pe deplin explicată și orice motive pe care le-aș fi putut avea sau nu, devin sub acest raport superflue. Numai agentul liber poate avea motive relevante de a gândi și a acționa așa precum acționează. Dacă ceea ce face el sau ceea ce gîndește el poate fi explicat în mod mulțumitor ca fiind rezultatul unui anume concurs de cauze, el nu este nici liber și nici, strict vorbind, agent — (dacă, adică, agentul urmează să fie considerat inițiatorul acțiunii). Astfel deosebirea dintre cauze și motive are strînsă contingentă cu problema libertății. Sau așa, în orice caz, gîndesc unii.

Dacă această explicație este cea bună, atunci, motive și cauze trebuie într-un sens cel puțin să se excludă reciproc. Dacă cauzele fac ca să se întîmple ceva, atunci comportările sau atitudinile care pot fi pe deplin explicate prin raportare la cauze nu pot conta ca fiind libere; iar comportamentul care nu este liber nu poate fi considerat ca rațional cum nu poate fi considerată ca rațională comportarea pomilor sau a avalanșelor. Și, invers, a accepta poziția cuiva ca rațională este a-l trata ca avînd o anumită libertate a sa proprie, o anumită independență de cauze. Să presupunem, de pildă, că mătușa dumneavoastră are două-

zecișipatru de pisici. Puteți să explicați faptul că ține o asemenea colecție fie prin raportare la fondul emoțional care a făcut-o să acționeze astfel sau citînd motivele pe care le dă chiar dînsa. Dar nu este posibil să se acorde o pondere *deplină* concomitent ambelor genuri de explicații. Și dacă în adevăr explicația cauzală este cea pe care o veți lua mai în serios, mai mult ca probabil că vă veți raporta la motive ca la simple explicații raționale. Deoarece dacă își produc efectele, cauzele — dacă ele fac realmente acest lucru, atunci comportamentul cauzal e cert că nu poate fi considerat ca fiind liber.

Dacă este acceptată această concluzie, ea va avea, firește, importante implicații morale. Căci în general se ia de bună-credință faptul că normele morale sînt aplicabile oamenilor numai în măsura în care aceștia fac ceea ce fac în mod liber și consimțit; că nimeni, de pildă, nu poate fi ținut moralmente responsabil pentru o acțiune pe care nu a putut să nu o facă sau pentru a nu fi îndeplinit o acțiune pe care de fapt nu a fost liber să o facă. Pe acest temei este clar că oricine convine că a afla cauzele unui comportament înseamnă a demonstra că acesta nu a putut fi liber, va întîmpina dificultăți dacă vrea totuși să facă judecăți morale despre el. Și aceasta este tocmai dificultatea, de bună seamă, cu care sînt confrunțați mulți oameni datorită progreselor din ultima vreme ale studiului bazelor psihologice și fizice ale caracterului și comportamentului uman. Putem noi oare învinovăți un criminal dacă sîntem convinși că știm ce anume l-a făcut criminal? Ba mai mult, nu numai că sîntem astăzi în situația de a explica o bună parte a comportamentului care părea nu demult să fie dincolo de orice



explicație științifică normală, dar există în același timp toate motivele ca să sperăm, că, o dată cu trecerea timpului, vom ajunge să-l explicăm din ce în ce mai mult. Sînt comparativ puțini aceia care, îmi închipui eu, își fac griji serioase despre aceste potențialități pe temeiul ipotezei de înalt nivel teoretic<sup>4</sup> că *tot* comportamentul uman este în ultimă instanță explicabil prin cauzalitate. Dar, deși un atare determinism grosolan s-ar putea (pentru cei mai mulți dintre noi în orice caz) să nu fie o problemă practică de primă urgență, oricine s-ar putea găsi pus față în față cu un aspect mai limitat al problemei într-o chestiune de practică, ca de pildă, stabilirea responsabilității într-o instanță judecătorească. Este cunoscut faptul că aici există conflicte aproape regulate între cei care privesc crima ca simptom al unei dereglări sociale solicitînd un tratament în vederea remedierii, și acei care sînt încredințați de contrariul și anume că astfel de idei sînt un nonsens periculos și care țin la concepția mai veche cum că răul este un rău și trebuie pedepsit.

Aci, însă, s-ar putea prea bine obiecta că am acceptat cu prea multă ușurință faptul că părerea obișnuită despre cauze poate întotdeauna să fie în mod adecvat reprezentată ca fiind ceva ce face să se întîmple altceva. Și trebuie admis că are un tîlc această obiecție.

Ca să ilustrăm, să considerăm cazul unui bărbat care își părăsește nevasta și pleacă cu secretara. În general, așa precum am observat deja, s-a convenit că dacă

<sup>4</sup> Teoretic prin aceea că este o problemă de teorie mai curînd decît de practică. Eu nu mă gîndesc să sugerez că teoria nu este probabilă; căci faptul că ar fi sau nu este o chestiune cu totul separată.

ar trebui blamat sau nu pentru acest lucru este o chestiune care nu se pune decît presupunînd că el ar fi agent liber. Să însemne oare aceasta că el poate fi osîndit sau eventual chiar lăudat, pentru o comportare de acest gen numai dacă nu ar exista cauze? Desigur că nu, ar putea să sune obiecția. Am putea, de exemplu, să conchidem că cicăleala persistentă a soției a fost cauza care l-a determinat să apuce pe un asemenea drum, fără ca prin aceasta să presupunem că el nu ar fi putut proceda altfel, sau că propria-i decizie nu a avut nici un rol în toată treaba. În adevăr, am putea spune perfect de bine că cicăleala nevestei a contribuit la această decizie. Am putea chiar să vorbim, dacă stăm să reflectăm, despre cauzele acțiunii sale ca fiind ceea ce l-a făcut sau l-a mînat să facă acest lucru, și încă să nu-l considerăm ca pe un spectator neajutorat al propriei sale evadări. Și nici unul din aceste feluri de a vorbi sau a gîndi despre cauze nu este ceva forțat sau neobișnuit.

O cale de abordare a acestei obiecții ar putea să decurgă cam în felul acesta. În regulă, am putea noi spune, să admitem că un bărbat ar putea să-și părăsească nevasta în împrejurările amintite. Dar să presupunem că mai există un bărbat într-o situație foarte asemănătoare. Are și el o soție cicălitoare și o secretară ne-cicălitoare (oricum, nu încă). Dar — el nu-și lasă nevasta. De ce nu? Cum să procedăm ca să explicăm această deosebire în comportare a celor doi bărbați? Am putea, bunăoară să zicem numai că în împrejurări similare ei au luat hotărîri diferite. Cu aceasta, însă, nu am ajunge prea departe, căci se poate pune pe loc întrebarea de ce oare să fi luat ei hotărîri diferite? Să fie pentru că ar avea caractere

diferite? A spune acest lucru înseamnă adeseori abia ceva mai mult decît că ar exista bărbați care în mod normal sînt înclinați să procedeze diferit și să reacționeze în moduri diferite — de fapt oameni cu „dispoziții” diferite. Dar nu putem căuta, oare, cauze care să explice de ce sînt ei tipuri diferite de oameni așa cum sînt? În unele contexte și pentru unii oameni raportarea la caracter poate de fapt să fie luată drept raportare la o astfel de cauză; caracterul fiind socotit poate ca ansamblul de instincte, impulsuri și reacții pe care omul le moștenește de la părinți o dată cu cromozomii și genele, și care contribuie să facă din el omul care este. Alții ar adăuga că factorii de mediu, cu deosebire din primii ani ai vieții, joacă un rol de seamă în constituirea caracterului. Poate, însă, omul să aibă el însuși un rol în această treabă, în formarea propriului său caracter? Iată-ne înapoi la întrebarea dacă putem găsi cauze care să explice acest rol deosebit pe care l-ar putea el juca. Și într-un astfel de punct ca acesta vom trebui eventual să spunem că nu se poate da o explicație *completă*, că omul prin propriile-i acțiuni și decizii poate introduce un element creator care nu poate fi în întregime în funcție de cauze antercedente; sau, pe de altă parte, să nu ne mai facem scrupule cu privire la căutarea tuturor cauzelor mai îndepărtate ale caracterului și acțiunilor omului în factori în cele din urmă independenți de el însuși.

La ce anume vizează un răspuns de genul acesta? El nu pornește de-a dreptul să respingă nici una din pretențiile obiectantului, lucru de altfel foarte cuminte deoarece în limitele lor ele pot fi cu greu respinse. Nu are nici un rost să căutăm să negăm că se poate vorbi despre „cauzarea deciziilor”, căci putem și chiar

facem acest lucru. Răspunsul procedează mai curînd atrăgînd treptat atenția asupra scopului unei „explicații complete“ a comportamentului uman; și căutînd să arate nu că o decizie liberă trebuie considerată ca fiind total inexplicabilă, ceea ce ar fi o absurditate, ci în mod cu mult mai plauzibil că dacă o considerăm realmente ca fiind liberă, nu putem în același timp să o socotim *total* explicabilă în funcție de cauze antecedente. Se poate atunci sugera în mod destul de rezonabil că forța obiecției constă în aceea că o bună parte din comportament poate fi considerat ca fiind în parte cauzat și în parte liber; și că deși ar putea să fie mai puțin colocvial, ar fi mai acurat să vorbim despre „cauzarea parțială a unei decizii“. În acest fel se poate la urma urmei constata că ideile obișnuite despre cauze pot fi în concordanță unele cu altele. Cauzele sînt în realitate ceea ce fac să se întîmple alte lucruri, dar acesta nu este un motiv pentru ca o acțiune (parțial) liberă să nu fie (parțial) cauzată. Numai dacă ceva este în întregime cauzat sau determinat de factori alții decît acel ceva însuși este el în mod obligatoriu întru totul neliber.

A distinge astfel între cauze totale și cauze parțiale este fără nici un dubiu un fel destul de normal de a vorbi, și poate, realmente, să se dovedească a fi un lucru satisfăcător pînă într-un punct. Dar și acest lucru creează la rîndul său o seamă de alte greutăți. Avem, de pildă, problemele cu caracter foarte practic anume dacă și cum o responsabilitate numai parțială trebuie calculată ca să corespundă unei libertăți parțiale, cînd și în ce măsură circumstanțele pot fi atenuante. Mai există și problema teoretică fundamentală, aceea a sensului exact ce urmează să i se dea acestei

idei de „cauze parțiale“ dacă e să fie interpretate drept „ceea ce fac în parte să se întâmple alte lucruri“. Căci putem fi foarte serios tentați să presupunem că dacă o cauză totală este ceea ce produce un efect total, atunci fiecare cauză parțială care operează independent trebuie ca în mod necesar să-și producă propriul său efect parțial, o bucățică din aceea ce este sau ar fi întregul dacă toate celelalte părți ar fi și ele prezente. Dar prea adesea lucrurile nu stau deloc astfel; a le considera așa, ar putea duce la fel de fel de confuzii ciudate.

Modalitatea cea mai potrivită de a explica cum și de ce se poate întâmpla această situație este eventual a face uz de o altă distincție binecunoscută, anume între condiții necesare și suficiente. Există, e inutil să mai spunem, mai multe feluri în care pot să fie definiți cei doi termeni. Dar în linii mari condiția suficientă a unui eveniment este acea condiție a cărei prezență este cu de la sine putere suficientă pentru a arăta că evenimentul în cauză fie că s-a întâmplat, fie că are loc acum, fie că va avea loc în viitor. O condiție necesară este dimpotrivă o condiție a cărei lipsă arată că evenimentul fie că nu poate sau n-ar fi putut să aibă loc<sup>5</sup>. Oamenii sînt înclinați să întrebuințeze acești termeni într-un sens mai îngust uneori, socotind o condiție suficientă ca fiind acea condiție

<sup>5</sup> Este, precum știm, obositor și chiar periculos să întrebuințăm același termen în mai mult de un sens în același context general. Trebuie notat, însă, cum cuvîntul „necesar“ este frecvent întrebuințat în acest sens, (de a însemna ceva cam ca „necesar ca condiție premergătoare“), precum și în sensul cu totul diferit prin care propozițiile analitice sînt considerate a fi logic necesare. (Vezi capitolul 3.)

care este suficientă pentru a provoca un eveniment, și o condiție necesară ca una de care este nevoie pentru a provoca un eveniment; și astfel în mod natural își închipuie că ele trebuie întotdeauna să preceadă în timp evenimentele ale căror condiții sînt, sau să fie cel puțin simultane cu ele. Este, însă, în general de preferat să nu fie impusă această restricție, nu numai fiindcă fără de ea cei doi termeni reies a fi în mod net corelativi unul în raport cu celălalt independent de relațiile lor temporale. Pentru ca ceasul meu să indice ora în tot decursul zilei, este, bunăoară, o condiție *necesară* ca el să fi fost întors azi dimineață; dacă nu ar fi fost întors, nu ar merge acum. Și invers, faptul că el merge acum este *suficient* pentru a indica cum că trebuie să fi fost întors. Sau, ca să luăm un alt exemplu pentru a ilustra acest raport care sub aspectul timpului acționează în sens opus, o noapte de ploaie persistentă este suficientă pentru a lăsa iarba umedă dimineața; astfel, procedînd de-a-ndăratelea spre ceea ce trebuie să fi fost vremea, iarba ar trebui să fie umedă dimineața ca să fi plouat. Acesta este modelul de argumentare pe care l-ar putea folosi un detectiv pentru a-i dezvălui cuiva alibiul, arătînd că ceva nu se află în starea în care s-ar fi cerut în mod necesar să fie dacă povestea respectivului ar fi fost adevărată.

[Cel de-al doilea dintre aceste două exemple mai ridică o problemă care, deși poate nu are relevanță imediată și urgentă, este totuși importantă și ar trebui reținută. O ploaie de o noapte este cert că va lăsa iarba umedă dimineața, dar ploaia nu este singurul lucru care ar putea face aceasta. O rouă bogată, de pildă, sau faptul că aș fi putut stropi peluza cu furtunul

ar putea și ele să ducă la același rezultat. Cu alte cuvinte pot exista mai multe condiții nu numai o singură condiție suficientă posibilă pentru unul și același eveniment, și ceea ce e și mai mult, pot uneori să fie câteva astfel de condiții prezente împreună. (Se poate să înceapă să plouă tocmai în timp ce îmi strânge furtunul.) Decurge de aci, și din natura legăturii dintre condiția suficientă și condiția necesară, că este cunoscută că nu prezența unui ansamblu unic de condiții să fie necesară pentru ca să aibă loc un eveniment, ci numai prezența uneia din mai multe alternative. Eu nu trebuie să am *toc* ca să pot scrie această propoziție. O mașină de scris poate servi la fel de bine, sau un creion, sau . . . și există, desigur, (seamă de alte posibilități. Dar *este* necesar ca cel puțin una din aceste alternative să fie disponibilă.)

Să revenim, însă, la problema mai imediată. În ce măsură distincția dintre condiția necesară și condiția suficientă corespunde distincției dintre cauză parțială și cauză totală? În multe sensuri corespondența este destul de strânsă. Îndeosebi se află un sens în care condiția suficientă a unui eveniment poate fi considerată a fi suma tuturor condițiilor necesare<sup>6</sup>. Aceasta numai pentru că nici o condiție nu poate fi suficientă dacă îi lipsește ceva realmente necesar; pe când, dacă dimpotrivă, fiecare condiție care este necesară e fără excepție prezentă, ele trebuie toate la un loc să fie suficiente. Pe de altă parte, în timp ce s-ar părea natural să-ți închipui că o cauză parțială trebuie să pro-

<sup>6</sup> Ceea ce ar trebui enunțat de o manieră mai complicată dacă am dori să ținem seama așa cum s-ar cuveni de paragraful precedent.

voace un efect parțial corespunzător, nu există nici un motiv anume de a presupune că prezența unor condiții necesare singure ar trebui cu de la sine putere să mai ducă la încă ceva. O condiție suficientă se aseamănă cu o cauză totală în măsura în care prezența sa este o semnalare suficientă a existenței a altceva; dar o condiție suficientă nu oferă decît posibilitatea existenței a altui ceva, o posibilitate care poate prea bine să rămînă neîndeplinită. Eu trebuie să am un toc sau un creion sau ceva în genul acesta dacă e vorba să reușesc să scriu acest capitol; dar simplul fapt că posed un toc poate să ducă numai la niscaiva mîzgăleli lipsite de orice calitate artistice sau chiar să nu ducă la nimic.

Cele de mai sus scot în evidență un aspect important al acelor explicații care constau într-o referire numai la o condiție necesară. Aceste explicații se dau ca răspunsuri tipice la întrebări după modelul „Cum de a fost posibil cutare și cutare, cum de s-a putut să se întîmple tocmai așa?” Bunăoară. „Vai de mine, dar cum de a putut să scrie el atîta?” — „Pentru că și-a cumpărat un toc nou ieri după amiază”. Întrebarea căreia îi răspunde această explicație a fost nu ce m-a determinat să scriu cinci pagini incoerente, ci doar cum de a fost posibil acest lucru; în contextul, presupus, a ceea ce se crezuse a fi lipsa mea de rechizite pentru scris. Într-un sens este cert că această explicație poate fi pe drept descrisă ca fiind cauzală. Pe de altă parte, evenimentul la care se referă explicația nu limitează nicidecum libertatea mea de acțiune; dimpotrivă o extinde. Într-un fel, bineînțeles, acest lucru este destul de vădit. Dar e ceva care poate lesne să ne



lase nedumeriți dacă, întrebuițind noțiunea de „cauză parțială“ mai curînd decît aceea de „condiție necesară“, încercăm cumva să ajustăm această întrebuițare a lui „cauză“ la raporturile sale bine stabilite cu ideile de „a face să se întîmple“ și „a determina“.

Faptul că raportările la cauze sînt adesea efectiv raportări la condiții necesare mai curînd decît la condiții suficiente contribuie în mare parte să edifice cum explicațiile cauzale de acest gen ar părea să implice limitarea în mică măsură sau nelimitarea libertății agentului în discuție. Dar cum stăm atunci cu „explicațiile complete“ sau explicațiile în funcție de condiția suficientă? Aci situația nu este nicidecum deslușită. Pot fi implicate o seamă de dificultăți teoretice; dar problema principală constă în aceea că noțiunea de „explicație completă“ variază în practică vrînd nevrînd în funcție de ce și cît este considerat ca valabil din contextul relevant. De ce este umedă peluza? Normal va fi suficient să răspund că tocmai dădusem drumul la furtun, și un lucru superfluu să mai menționez că furtunul era montat cum trebuie la robinet, că din robinet a curs apă și așa mai departe, oricît ar fi de necesare, de bună seamă, aceste condiții. Dacă, însă, chiar dumneavoastră ați fi închis ieri apa de la conducta de distribuție ați putea să *nu* găsiți suficientă explicația cum că eu dădusem drumul la furtun. De fapt, puteți să știți chiar acest lucru iar eu pot ști că dumneavoastră știți, și deci nici unul dintre noi să nu considere acum că el merită să fie menționat în mod explicit. În care caz aș putea explica cum că deschiderea robinetului de la conducta de distribuție este cauza inundării cu apă a peluzei; deși, evident, în afară de cazul că presupunem în mod tacit că îi dă-

dusem drumul și furtunului pe peluză, nu s-ar fi putut spune că deschiderea robinetului de la conducta de distribuție a cauzat prin el însuși așa ceva. Acesta este un bun exemplu ilustrând modul în care orice explicație a unor stări de lucru specifice are loc pe un fundal de presupuneri tacite; și cum ceea ce într-un context poate să apară ca o condiție suficientă în sine, poate într-altul să nu fie altceva decât unul din elementele necesare ce urmează a fi incluse într-o explicație mai completă sau suficientă. Același lucru și cu predicția. Dacă apeși pe comutator se va aprinde lumina; în condiții normale putem deveni, fără a mai reflecta, atît de încrezători în realizarea acestei predicții încît să ni se pară un pic curios să o mai considerăm drept predicție. Dar într-o perioadă de frecvente și neregulate întreruperi de curent, de pildă, nu mai putem fi atît de siguri; și va fi foarte indicat să ne putem susține predicția cu informații despre cele ce se petrec la uzina electrică, informații care sînt în teorie întotdeauna de o egală relevanță, dar care în practică pot adesea să fie superflue.

Aceleași considerente întocmai, bineînțelese, convin și noțiunii de „cauză totală“. Ceea ce poate fi prezentat drept cauză totală în cazul unui ansamblu de supoziții, explicația completă a unui eveniment, ar putea să apară numai ca o cauză parțială pentru un altul. Comparați, bunăoară, aceste trei aserțiuni: 1. „Cicăleala ei a fost o cauză care a contribuit la stricarea căsniciei lor“; 2. „Cicăleala ei l-a făcut să o părăsească“; 3. „Cicăleala ei a fost cauza pentru care el a părăsit-o“. În prima propoziție, în timp ce întrebuițarea cuvîntului „cauză“ implică destul de deslușit că acea căsnicie chiar s-a distrus, referirea la cicăleala soției

reprezintă numai una dintre condițiile necesare (în mod alternativ). În a doua propoziție, centrul de atenție este îngustat; au existat poate și alte cauze de o importanță cel puțin egală, fapt este că nu vorbim despre ele acum. În a treia propoziție, cicăleala este în mod explicit considerată ca fiind decisivă, o condiție suficientă. Dar toate trei propozițiile ar putea destul de bine să fie întrebuințate de diferite persoane pentru a se raporta la unul și același eveniment. Deoarece, chiar în al treilea caz trebuie, evident, să existe un număr nesfârșit de alte condiții ce ar putea fi menționate, chiar dacă pe lângă cicăleala soției ele ar putea să pară unor spectatori a fi fără importanță, irelevante — numai o parte din fundalul subînțeles pe temeiul căruia urmează să fie explicată desfacerea căsniciei. Această linie despărțitoare însă dintre situația care constituie fundalul și dintre evenimentul ce trebuie explicat nu poate fi constituită chiar numai pe temeiul faptelor; iar unde anume este trasă această linie va depinde în mod obligatoriu în fiecare context de interesul, de ipotezele și de informațiile ce derivă pentru noi din acel context.

Toate acestea contribuie să explice cum se face că în timp ce limbajul causal ademenește realmente la o argumentare în sensul că un comportament cauzat nu poate fi liber, el poate în același timp să fie întrebuințat de o manieră care pare chiar compatibilă cu decizia liber consimțită. În primul rând se poate face distincția între cauze totale și parțiale, ceea ce ne permite să discutăm despre un comportament liber în cadrul anumitor limite. În al doilea rând, însă, acest ideal, al unei „cauze parțiale“ poate fi uneori foarte deconcertant, și s-ar putea adesea să ne fie mai clare

lucrurile dacă vorbim mai curînd de condiții necesare. Căci nu există nici un motiv pentru ca o condiție necesară să trebuie ca atare și prin ea însăși să tindă efectiv să determine oricum altceva. Totuși, raportarea la orice condiție importantă, care înrîurește sau măcar îngăduie, ca la un factor cauzal, constituie o uzanță normală a limbajului; și astfel putem lesne aluneca în situația aparent derutantă de a vorbi despre cauze care ar putea să nu își prea producă efectele. Și în sfîrșit, că ceea ce este socotit ca fiind o condiție suficientă, sau cauză totală, și ceea ce este socotit a trece drept condiție necesară, trebuie să depindă în fiecare context aparte de un echilibru între relevanță și presupunere. Aceasta înseamnă, printre alte lucruri, că oricine care într-un caz dat este convins de relevanța crucială a unei hotărîri libere, poate spera să incline balanța în sensul unei cauzalități parțiale fără a fi obligat să excludă explicațiile oferite ca total invalide.

Indiferent ce ar mai reieși din această discuție, pare deslușit că însăși părerea „obișnuită” despre cauzalitate nu este, dacă o examinăm mai îndeaproape, nici simplă nici clară. Și anume, am constatat cîte ceva din dificultățile ce pot surveni cînd e vorba de a cunoaște cum anume să întrebuițăm o noțiune ca aceea de explicație completă. Cu toate acestea, a rămas mai mult sau mai puțin intactă în cele din urmă, în ciuda tuturor lucrurilor, părerea că în măsura în care comportamentul *poate* fi total explicat în termeni cauzali, atunci, în nici un caz, el nu poate fi liber. Chiar și această părere, însă, a fost și este încă foarte disputată. Ea este disputată cît se poate de serios pe temeiul unei analize de un anumit gen a ceea ce este implicat în orice judecată cum că un eveniment este cauza

sau efectul unui alt eveniment. Această analiză are de fapt o mulțime de ramificații complicate. Dar, dat fiind că este așa de des utilizată pentru a susține o pretenție atât de indiscutabil de puternică — o pretenție de un gen cu totul deosebit de cea pe care tocmai am considerat-o cum că nu există nicicând incompatibilitate între motive și cauze ca atare, între determinism și liber arbitru, trebuie cel puțin să încerc într-un spațiu cât pot de restrâns să explic despre ce fel de analiză este vorba. Ceea ce, mă tem, nu va fi prea lesne de realizat; dar nici imposibil de greu, sper, întrucât interpretarea despre care este vorba e tipic empirică și astfel foarte mult pe linia expunerii pe care am făcut-o cu privire la propozițiile analitice și sintetice cu care sîntem deja familiarizați.

Să presupunem deci, că a descoperi că un eveniment se află în raport cauzal față de altul înseamnă a afla un fapt despre lume. (Ceea ce nu este o presupunere prea uluitoare, dar ar fi mai bine să fie redată explicit.) Se poate foarte normal arăta că singurul mod în care pot fi descoperite sau fundamentate astfel de fapte este, așa cum am remarcat deja, pe temeiul unor observații corespunzătoare. Ce fel de observații ar fi necesare sau relevante? În general s-a căzut de acord că cea mai importantă dintre toate trebuie să fie aceea că unul dintre evenimente să fie *în mod regulat* urmat sau precedat de către celălalt, că ori de câte ori are loc cauza are loc de asemenea și efectul. Ar trebui, de pildă, să avem puține motive să spunem cu un anume prilej că decesul domnului Smith a fost pricinuit de acid prusic, dacă în alte cazuri de acelaș tip

ingerarea de acid prusic nu a fost urmată de deces ca ceva normal și de la sine înțeles. Natural că observațiile necesare pentru a asigura atât că respectivul caz este de tipul presupus și că succesiunea urmează cu adevărat regula, pot implica niște sisteme de teste destul de complicate. Dar — și acesta este pasul crucial al argumentării — astfel de teste, oricât de complicate ar fi ele pot fi orientate numai în sensul celei mai rigurose posibile confirmări a faptului central că A este efectiv urmat în mod regulat de B. Căci numai dacă sîntem convinși de manifestarea cu regularitate a unei succesiuni discutăm despre ea ca fiind cauzală, sau despre generalizarea prin care este formulată ea ca fiind generalizare cauzală. Odată, însă, ce sîntem mulțumiți că aceste observații au fost făcute cu multă acuratețe, se pune întrebarea ce oare mai putem eventual spera să observăm? Chiar și în cazul clasic al unei bile de biliard care lovește o altă bilă, singurul lucru ce poate fi văzut efectiv este un eveniment (ciocnirea lor) urmat de un al doilea (pornirea lor, fiecare pe drumul său). Toate acestea înseamnă că în ultimă instanță generalizările cauzale trebuie fundamentate pur și simplu pe observații repetate și pe convingerea că viitoarele observații vor da rezultate similare. Cît privește observațiile care au fost deja efectuate, ele ar putea în teorie să fi fost altfel iar dacă ar fi fost altfel, legile noastre cauzale natural că ar fi fost și ele altele. Tot așa, este întotdeauna logic posibil să reiasă că observațiile ulterioare se deosebesc de ceea ce legile noastre în prezent acceptate ne-ar conduce să prezicem, în care caz legile vor trebui retălmăcite

și reformulate<sup>7</sup>. Tocmai pe această cale se pot realiza progresele științifice fundamentale. Astfel încât ar fi chiar derutant să discutăm despre legile cauzale ca forțând evenimentele într-un tipar anume. Dacă e să discutăm totuși despre „forțare” ar fi poate mai exact să discutăm despre fenomene (adică aparențe sau observațiile efectuate), care ne constrâng să făurim legile cauzale pe care le avem.

Așadar, cu această analiză am ajuns la situația că generalizările cauzale pot fi justificate pe temeiul observației unor succesiuni regulate; și că numai pe temeiul unor atare generalizări putem la rîndul său fie să explicăm sau să prezicem ocurența unor anume evenimente în anume împrejurări. Merită să accentuăm, în mod incidental, că este o trăsătură esențială a acestei interpretări ca explicația și predicția să meargă împreună în felul acesta. „Faptul că a luat acid prusic este ceea ce i-a cauzat moartea” — „Dacă ia acid prusic el va muri în mod cert”. Explicațiile privesc evenimente prezente sau trecute, predicțiile au de a face cu viitorul. Dar în fiecare din cazuri așa-numitul tipar logic este același; se arată că un caz particular este exemplificarea unei legi sau reguli generale. Obișnuit cînd discutăm despre cauze, explicații, sau predicții nu sînt explicit menționate generalizările pe care s-ar putea să fie fundamentate. Dar rolul lor este fundamental. Dacă A este urmat de B, dacă a lua doze mari de acid prusic are întotdeauna ca

<sup>7</sup> Comparați discuțiile noastre anterioare privitoare la întrebarea de ce este întotdeauna posibil logic ca să existe sau să fi existat contrariul acelor ce se afirmă în orice propoziții sintetice.

urmare decesul, atunci a explica moartea lui Smith în acest fel este a arăta cum ea ar fi putut fi prezisă dacă am fi fost informați anticipat; și invers, a-i prezice moartea pe acest temei este a arăta cum, după ce a înghițit acidul, ea poate atunci să fie explicată. Dacă A ar fi numai uneori urmat de B, atunci tot ceea ce ne-ar sta în putință să facem ar fi să venim cu o explicație parțială posibilă sau o predicție provizorie, șovăielnică — afară doar, dacă, desigur, am avea o teorie pe care să ne bazuim și care să țină seama de o mare varietate de factori prevăzând alte reguli generale pentru eventualitatea excepțiilor.

Ar trebui acum să fim pregătiți pentru stadiul final al acestui argument, anume că odată ce ne-am dat seama că generalizările cauzale, față de care toate explicațiile cauzale particulare și predicțiile nu sînt decît aplicații la cazuri individuale, sînt însăși ele întemeiate pur și simplu pe observarea unor succesiuni regulate, constatăm că este în definitiv posibil să considerăm comportamentul cauzat ca fiind liber. Căci priviți în această lumină, reiese că cei doi termeni nu se află în conflict unul cu celălalt. Opusul comportamentului cauzat ar fi un comportament care nu se încadrează în nici un model obișnuit de nici un gen, un comportament întîmplător privitor la care nu s-ar putea face generalizări de nici un fel. Dar numai într-un sens foarte specific s-ar putea numi liber comportamentul întîmplător, și ar fi și mai ciudat să-l considerăm ca esențialmente rațional sau responsabil. Pe de altă parte, nu este nimic neobișnuit în ideea că un om își poate urma nestîngenit un mod de viață foarte regulat, astfel încît toți cei ce îl cunosc să-i poată prezice comportamentul de la o zi la alta cu cea mai



mare încredere. Așa cum se spune adesea „opusul cauzei este întîmplarea, în timp ce opusul libertății este constrîngerea; și a le identifica pe cele două nu este decît o confuzie“.

Această versiune despre „regularitate în interpreta-rea“ cauzalității este destul de vădit o treabă exagerat de simplificată. Ar fi, ca să luăm un caz, foarte derutant să sugerăm că faptul că noi cunoaștem ce se întîmplă cînd o bilă de biliard lovește o altă bilă s-ar întemeia numai și în mod direct pe o lungă experiență în materie de biliard. În adevăr, simple generalizări izolate care nu se fundamentează pe nimic decît pe o serie de observații fiecare exact de același gen cu cealaltă, au puțină putere explicativă și pot adesea să nici nu fie foarte temeinice. (Se povestește o istorioară tristă despre un curcan care observase că atunci cînd venea dimineața fermierul acesta era întotdeauna un semn că-și primește porția de hrană, și despre surpriza care l-a așteptat de Crăciun cînd a fost încălcată această atît de regulată succesiune de fapte.) Realitatea e, că odată ce știm ce fel de lucruri sînt bilele de biliard, există o vastă experiență de toate felurile privitoare la comportamentul corpurilor în mișcare care ne poate ajuta să le explicăm sau să le prezicem mișcările pe masa de biliard. Și dacă dorim să calculăm mai precis ceea ce vor face ele eventual, după ciocnire, ne stă la dispoziție o complicată și foarte generală teorie fundamentată pe legile mișcării, a cărei putere și temeinicie reiese tocmai din faptul că ea poate fi aplicată unui număr și varietăți infinite de situații diferite și confirmată așisderea. Raporturile dintre cazul particular, generalizarea sau generalizările din care acesta este un exemplar și masa de teorii care vine

În sprijinul acestora pot deveni foarte complicate implicând de cele mai multe ori probleme de matematici superioare. În ciuda tuturor acestor lucruri, însă, se mai poate încă argumenta că pînă la urmă vrînd nevrînd ne găsim înapoi la problema observării succesiunilor regulate; dacă nu în comportamentul unor obiecte atît de specializate cum ar fi niște bile de biliard, atunci la modul mai general al comportamentului corpurilor de orice gen care au anumite proprietăți specifice. Este, de bună seamă, adevărat că dacă un obiect de o anumită mărime, formă și greutate lovește un alt obiect cu specificații la fel de bine definite într-un unghi anumit, cu o viteză anumită, și în anumite condiții bine determinate, atunci, sub aspectul strict teoretic rezultatul coliziunii este cu desăvîrșire determinat. Dar determinismul sau „forțarea” care ar exista aparține numai propriei noastre construcții teoretice. Dacă teoria noastră este corectă, (așa cum nu se poate nimeni îndoii că ar fi în cadrul sferei sale de aplicație), și dacă este aplicabilă obiectelor specifice în cauză, atunci urmează chiar — în mod logic sau analitic, de fapt — că ele trebuie să se comporte într-un anumit fel bine determinat; căci dacă nu s-ar comporta astfel, atunci *ipso facto* teoria s-ar dovedi a fi incorectă sau în orice caz inaplicabilă. Dar ele nu pot fi forțate nici unele de către celelalte nici de noi nici de teoria însăși ca astfel să-i vină în sprijin și să o verifice. Putem continua să observăm că succesiunile în care se petrec mișcările lor se conformează ca și înainte tiparului de generalizări create în vederea descrierii comportării lor. Aceasta este, însă, tot pînă la urmă.

Din fericire, însă, pentru scopurile noastre de față, nu e nevoie să cercetăm toate complicatele argumente

și contraargumente pentru și împotriva acestei interpretări a cauzalității. Căci eu nu caut aci să argumentez că există sau nu există incompatibilitate între liberul arbitru și cauzalitate; ci doar să explic unele din motivele fundamentale pentru care atîția filozofi empiriști au susținut că adevărul determinismului, (adică al aserțiunii cum că fiecare eveniment are o cauză), nu trebuie să implice nici o restricție cînd se face o alegere liberă și responsabilă. Și, lăsînd de o parte toate amănuntele, teza centrală a acestei doctrine se poate formula destul de succint — că nici cauzele, nici explicațiile, și nici predicțiile în sine nu trebuie să constrîngă.

„Cauzele nu constrîng“. Dacă această analiză este justă, atunci nu există absolut nimic în ceea ce am considerat a fi părerea obișnuită conform căreia, cauzele sînt „ceea ce fac ca să se întîmple altceva“? Trebuie în orice caz să admitem că omul resimte o oarecare jenă insistînd, cum că invers, cauzele nu fac să se întîmple nimic; căci este de netăgăduit că cuvintele „cauzează“ și „fac“ sînt foarte strîns legate de legile obișnuite ale înțelesului din limbajul nostru curent. Unii pot avea impresia că acest lucru constituie prin sine o puternică obiecție față de teorii de genul celor care susțin că cauzele nu constrîng. Oricum, nu trebuie să trecem cu vederea eventualitatea că un supporter al acestei teorii care este totuși hotărît să păstreze aceste legături proprii vorbirii normale, poate de fapt să-l analizeze pe „fac să se întîmple“ aproape la fel cum îl analizează pe „cauză“. O aserțiune, bunăoară, ca „Scrumbiile acelea afumate m-au făcut să mă simt rău“, ar putea în linii mari să fie interpretată ca „De cîte ori mănînc mai mult de o scrumbie afumată,

mă simt rău după-aceea“. Ceea ce nu ne lasă ca și mai înainte cu nimic mai mult decît niște cazuri particulare de succesiuni care au fost observate, singurul punct deosebit fiind că observațiile aci includ observații făcute de observator asupra propriilor sale simțăminte. Se poate merge mai departe chiar în sensul de a pretinde că este posibil să se efectueze o analiză similară a tuturor celorlalte concepte în care este implicat într-un fel sau altul acela de „cauză“ ca, de pildă, orice verb tranzitiv. Și deși acest lucru ar fi, desigur, o pretenție exagerată, ea nu ar trebui abandonată cu prea mare ușurință; căci, chiar acei care sînt mai convinși că este din cale afară, încă pot constata că este foarte dificil să se demonstreze exact unde încep lucrurile să nu mai meargă.

În ce mă privește, pot mărturisi că nu mă prea fericește ideea cuprinderii prin analiză a determinismului și a liberului arbitru într-o compatibilitate aparent armonioasă. Dar nici nu sînt cu totul încîntat de ideea respingerii acestei analize. Va veni ziua, sper, cînd voi putea ajunge la o concluzie oarecum mai deslușită și mai bine pusă la punct în această problemă decît am fost în stare să reușesc pînă la data actuală. Între timp, deși vi s-ar putea părea ceva absurd să se vină cu argumentarea că nici măcar cauzele totale sau suficiente nu fac în realitate să se întîmple nimic, sau că și dacă fac să se întîmple ceva aceasta este numai pentru că „a face“ nu este echivalent cu „a constrînge“, încă ar trebui să nu uitați că analiza empirică nu este efectuată în spiritul cine știe cărei scamatorii intelectuale. Ea este, dimpotrivă, o încercare serioasă de a da o pondere la două considerente importante ce nu pot fi ocolite: 1. Că nu există în ultimă

instanță nici o altă cale de verificare a adevărului sau falsității unei aserțiuni despre lume decît observația, și 2. Că însuși înțelesul oricărei aserțiuni trebuie să fie cumva legat și limitat de procedeele prin care poate fi ori confirmată ori nedovedită.

În orice caz numai pînă aci putem să purtăm discuția în această carte. Astfel încît permiteți-mi acum doar să reafirm cele ce m-am străduit să fac în acest capitol. Am început, deci prin a arăta — în mod destul de superfluu de altfel — că în filozofie, mai ales într-o discuție introductivă nu prea lungă, nu pot să nu apară un număr tot mai mare de probleme care rămîn deschise. Dintre acestea am menționat trei ca solicitînd în mod foarte evident discuții în continuare: problema sincerității; a naturii principiilor, scopurilor și normelor; și a raporturilor dintre noțiunile de „motiv“ și „cauză“. Această din urmă problemă este singura pe care am dezbătut-o cît de cît, și am procedat așa din pricina felului în care ea este la rîndul său prinsă în problemele de liber arbitru, probleme de o importanță fundamentală pentru orice filozofie a moralei. A le discuta pe toate în mod sistematic ar necesita, firește, o carte mult mai mare. Așa că ceea ce m-am străduit eu să realizez a fost doar să explic cîte ceva din natura cadrului în interiorul căruia s-ar cere să aibă loc o atare discuție. În vederea acestor scopuri am pornit de la o interpretare a părerilor obișnuite despre cauze ca fiind acelea „ce fac ca să se întîmple alte lucruri“, și de la presupunerea că numai un agent liber poate fi considerat ca acționînd pe bază de motive. Pe aceste temeuri pare deslușit că există un fel de incompatibilitate între motive și cauze, care provine din raporturile lor diferite cu liberul

arbitru; și oricare asemenea incompatibilitate ar părea să aibă implicații foarte serioase pentru judecățile de responsabilitate morală. Dar — să fie oare acesta modul just de a pune problema? Căci ambele presupuneri pot fi puse sub semnul întrebării. Ar fi nevoie de pildă, să se spună mult mai multe despre faptul dacă „motiv“ este într-adevăr tocmai așa de intim conexat cu „libertate“, așa cum am descifrat eu, și dacă da, care să fie oare natura exactă a acestei legături. Luate lucrurile însă în ansamblu natura explicației cauzale este aceea care a dat naștere celor mai uluitoare confuzii și controverse. Așa că de fapt mi-am trecut cea mai mare parte din timp vorbind despre ideea de „cauză“; și anume, despre două argumente diferite care au fost avansate pentru a sugera că cauzalitatea și liberul arbitru pot în definitiv să se înțeleagă perfect de bine. Primul dintre acestea a fost un fel de argument al bunului simț, acela că o bună parte a comportamentului poate fi numai în parte cauzat; ceea ce este în cadrul anumitor limite o linie de urmat foarte rezonabilă. Din nefericire însă noțiunea de „explicație parțială“ este o noțiune care poate chiar prea ușor să scape controlului bunului simț curent; iar eu m-am străduit să ilustrez unele din capcanele mai puțin imediat vizibile ce se pot ivi uneori prin introducerea noțiunilor alternative de condiții necesare și suficiente. În al doilea rând, este vorba despre argumentul de un gen mult mai radical, fundamentat pe o analiză empirică a judecăților cauzale, că nu are realmente nici un sens să presupui cum că cauzele, parțiale, totale, sau de orice fel, inclină să constrângă. Căci, precum se spune, orice explicație cauzală sau predicție trebuie în cele din urmă să se întemeieze pe observația că un lucru ur-

mează în mod regulat altuia în succesiuni a căror regularitate în continuare nu poate niciodată să fie în mod recondiționat garantată.

Dar nu am de gînd să iau de la capăt aceste argumentări, nici chiar în chip de rezumat. Există, în schimb, numai două puncte pe care aş dori să le adaug. Întîi, unul pe care l-am relevat deja în trecere, dar care trebuie să fie din nou reliefat, anume că există multe contexte în care termenii „cauză“ şi „motiv“ sînt pentru toate scopurile colocviale interschimbabili, precum şi pentru multe alte scopuri în care, deşi s-ar părea că există o distincţie, acest lucru este efectiv extraordinar de dificil de realizat. Exemple tipice de atare contexte sînt acelea în care se pun întrebări sau sînt date explicaţii în termeni de mobiluri. Trebuie mobilurile înţelese ca fiind motive sau cauze ale unor acţiuni motivate? Părerea mea este că în sensul de toate zilele aşa cum cad ele la voia întîmplării, tendinţa este ca să fie considerate cînd ca motiv, cînd drept cauză, fără a se şti, oricum, exact ce importanţă ar avea care cum ar fi considerată. Nu este de mirare că diferiţi filozofi au dat răspunsuri diferite tocmai acestei întrebări. (Merită de asemenea să se consemneze faptul că există un sens important în care judecăţile sînt prin ele înşile inerent raţionale. „Cum e cauza, şi efectul“, enunţă una dintre regulile care guvernează înţelesul termenului „cauză“, creind situaţia imposibilă de a se vorbi despre două cazuri identice sub toate raporturile numai că în unul din ele A îl cauzează pe B în timp ce în celălalt nu.) În al doilea rînd şi în sfîrşit, aş mai repeta încă o dată că problemele pe care le-am menţionat aci sînt numai cîteva dintre cele multe ce s-ar putea ivi în legătură cu libe-

rul arbitru. Urmează în adevăr din însuși înțelesul termenului de „moral“ că judecățile morale pot fi efectuate numai de către agenți în mod consimțit responsabili? *Ar putea* cineva să fie ținut responsabil pentru o acțiune complet necauzată? Ce fel de conexiuni există între responsabilitate, laudă, blam și mai cu seamă pedeapsă. Și așa mai departe, și așa mai departe. Toate acestea fiind considerate e mai bine ca această carte să ajungă la un sfârșit.



### 13. Privire retrospectivă

Nu-mi mai rămîne acum decît să arunc o ultimă privire înapoi asupra discuției în ansamblul ei, să o reformulez în liniile sale cele mai largi, și . . . să mă scuz pentru toate obscuritățile care, mă tem, că trebuie că au rămas în urma mea.

Problema în jurul căreia a gravitat întreaga discuție a fost, de bună seamă, aceea a naturii judecăților de valoare. Aceasta a fost, însă, o problemă mult prea generală ca să fie abordată printr-un atac direct, astfel că am pornit de la problema mai specifică și deci mai lesne de mînuit a înțelesului lui „bun”. Probleme de acest gen, am explicat noi în capitolul 2, adică problemele despre înțeles, sînt mai ușor de priceput ca probleme despre întrebuițarea cuvintelor mai curînd decît despre natura lucrurilor. Ceea ce constituie o deosebire importantă, fiindcă, în mod destul de vădit, cuvintele pot fi întrebuițate într-o seamă de sensuri diferite și foarte adesea funcția lor primară nu este deloc aceea de a înregistra, a denumi sau a descrie natura lucrurilor. Este însă virtual imposibil în atare cazuri să deslușim care este funcția lor dacă nu reușim să distingem între probleme lingvistice și probleme care se raportează la fapte (non-lingvistice).

Chiar și după aceste preliminarii încă nu ne-am lansat direct în chestiunea înțelesului lui „bun”. În loc de aceasta, capitolul 3 a fost rezervat în cea mai mare

parte a sa introducerii și explicării clasificării general acceptate a enunțurilor ca fiind ori analitice ori sintetice; analitice dacă adevărul sau falsitatea lor depinde numai de înțelesurile termenilor întrebuințați, sintetice dacă depinde de rezultatul observației raportate la faptele despre care ele pretind că sînt. Aceasta a însemnat incontestabil să o luăm pe o rută destul de ocolită. Cei mai mulți oameni ar fi fost fără îndoială întru totul dispuși să accepte explicația din dicționar a lui „bun“ ca fiind cel mai general termen de recomandare din limba engleză și să fi lăsat lucrurile aci. Dificultatea era, însă, că mulți dintre ei ar fi vrut în același timp să susțină că ar exista un sens categoric „obiectiv“ în care aserțiunile de tipul „cutare și cutare lucru este bun“ ar putea fi adevărate sau false și astfel că era clar că nu se putea ajunge la nici o concluzie mulțumitoare cu privire la înțelesul lui „bun“ înainte de a hotărî dacă și cum o atare pretenție ar putea fi justificată. Acest aspect tocmai al problemei ne-a condus mai departe la clasificarea enunțurilor. Căci orice expresii despre care în principiu s-ar putea spune că ar fi false sau adevărate pot foarte natural să fie luate drept enunțuri sau propoziții. Dacă, deci, o judecată de valoare poate fi adevărată sau falsă, pare-se că ea trebuie să fie un gen de enunț; și așa că a fost oportun să examinăm diferitele genuri de enunțuri existente.

Aceasta a fost prin urmare tema capitolului 3; că ar exista, în general vorbind, două genuri foarte diferite de propoziții, analitice pe de o parte și sintetice pe de alta. Pasul următor ce era vădit că trebuia făcut a fost să întrebăm dacă judecățile de valoare ar putea în mod plauzibil să fie clasificate sub oricare din aceste ru-

brici; și aceasta a fost problema pe care am avut-o în vedere în capitolul 4. M-am străduit să aduc în cursul acestui capitol o serie de argumente destinate să arate că nici una din aceste alternative nu ar fi satisfăcătoare. Dar oricât de puternic ar fi părut efectul lor (mie cel puțin), nu am putut, cîstit vorbind, să pretind la finele capitolului că făcusem efectiv *dovada* faptului că este imposibil de tratat judecățile de valoare ca enunțuri. Căci în ultimă instanță a trebuit să admit că argumentele mele erau întemeiate pe o presupunere, pe presupunerea că ar exista o distincție netă între evaluare și descriere, că ar fi, cum spune deviza, imposibil să se derive în mod valid un „ar trebui“ dintr-un „este“. Și această supoziție încă rămînea să fie dovedită.

Părea, totuși că supoziția era destul de acceptabilă pentru a merge înainte cu ea; și în felul acesta am purces pe temeiul că judecățile de valoare nu pot în mod rațional să fie socotite drept enunțuri. Acest lucru ne-a lipsit de o explicație alternativă. Astfel că, în capitolul 5 care a urmat, ne-am folosit de distincția făcută de domnul Hare, dintre înțeles și criterii; în acord cu aceasta am putut afirma că *înțelesul* lui „bun“ rezidă în funcția sa primară de recomandare (și non-descriptivă), dar că criteriile ar fi furnizate de acele caracteristici ale obiectelor sau ale comportării pentru care acestea au fost recomandate. Printre virtuțile unei atare explicații a fost și modul în care ea ne-a pus în situația să putem explica de ce nu are sens să se facă deosebirea între obiecte de altfel similare numai pe temeiul că unul este bun în timp ce celălalt nu e; și a descoperi în acest fapt cel puțin un sens important

în care judecățile de valoare sînt prin esența lor raționale.

Acestea ne-au furnizat, deci, un răspuns la întrebarea noastră inițială: „Ce înseamnă să zici despre ceva că este bun“? Dar, tot ne mai rămînea o problemă deschisă, extrem de importantă, și anume aceea dacă ar avea sens să se vorbească despre judecata de valoare ca fiind adevărată sau falsă. Spusesem mai adineaori că noțiunile de adevăr și falsitate ar fi foarte strîns legate de aceea de enunț; și chiar așa și sînt. Pe de altă parte ar fi ceva absurd în orice teorie care neagă pur și simplu că ar avea vreun sens să se vorbească despre adevărul sau falsitatea judecăților de valoare; deoarece a face acest lucru este o trăsătură proprie și inteligibilă a vorbirii curente, în împrejurări normale. Singura altă posibilitate a fost să propun o explicație alternativă despre întrebuintarea cuvîntului „adevărat“ și în capitolul 6 am și avansat sugestia (de loc originală) că acest termen s-ar înțelege cel mai bine ca fiind, ca și „bun“, cuvînt-valoare, un cuvînt al cărui înțeles ar consta în aceea că prevede o confirmare garantată de un gen foarte aparte; în timp ce criteriile pe care s-ar putea fundamenta atare confirmări natural că ar varia de la context la context și, mai presus de orice, în funcție de faptul că ceea ce confirmă ar fi o propoziție analitică sau sintetică sau o judecată de valoare. Ar fi, am argumentat eu, multe de spus în favoarea acestei interpretări a lui „adevărat“. Dar am mai trebuit să relev faptul că nu ar fi prea înțelept lucru să ne așteptăm ca el să reflecte toate aspectele asocierilor normale ale cuvîntului. Căci nu există la urma urmei absolut nici un motiv ca să presupunem că toate inter-asocierile întîlnite în limbajul obișnuit urmează să fie în concor-

danță unele cu altele. Ar fi, dimpotrivă, mult mai de mirare dacă ar fi.

După toate acestea, capitolul 7 ne-a oferit un fel de interludiu, un interludiu în care am discutat problema dacă pe temeiul expunerii pe care tocmai o făcusem ar mai putea încă să aibă sens să se mai vorbească despre faptul că cineva ar putea fi sincer greșit atunci când se pune problema cum este bine și cum este rău. Chestiunea e, de bună seamă, interesantă și importantă în sine. Dar în acel stadiu al argumentării mai prezenta interes și importanță și fiindcă oferea un fel de teren de testare unde să ne punem la încercare măiestria într-un alt context, a teoriei pe care tocmai o conturasem. În capitolul 8 ne-am aflat din nou înapoi la chestiunea principală pentru ca de data aceasta să abordăm direct ceea ce, după părerea mea în orice caz, constituie adevăratul miez al problemei, acea problemă a naturii distincției pe care trebuie să fie fundamentate toate celelalte aspecte, dintre evaluare și descriere. În acest capitol am discutat larg acceptata (în clipa de față) părere că a face această distincție nu este altceva decât o chestiune de logică. Am fost de acord că ar fi într-adevăr o chestiune de logică cum că „nu poate să apară nimic în concluzia unui argument deductiv valid ceea ce nu ar fi deja în cuprinsul premizelor“. Dar mai rămăsese încă de demonstrat că distincția dintre descriere și evaluare ar fi realmente de așa natură încât una nu o putea conține pe cealaltă; și am conchis că acest lucru nu se putea demonstra numai prin logică.

Dar cum, atunci, dacă nu prin logică? Răspunsul pe care l-am propus și căruia m-am străduit să-i dau amploare în capitolul 9 ar fi că nu există pînă la

urmă nici o posibilitate de înlocuire, a recunoaşterii, pur şi simplu, că a consemna pe de o parte şi a aproba pe de altă parte sînt două moduri diferite şi ireductibile de abordare a faptelor. Sugerînd acestea, am căutat totuşi să explic de ce din unele puncte de vedere aceasta ar fi incontestabil un fel de a doua soluţie; căci nu este nicidecum un lucru cu totul satisfăcător ca să nu existe alte resurse decît să apelăm la oameni să-şi examineze propriile trăiri ca să vadă dacă nu cumva „văd şi ei ceea ce văd eu la mine“. Cu toate acestea, m-am străduit în acelaşi timp să arăt pentru ce aceasta pare să fie o distincţie pe care puţini sînt acei care nu ar reuşi, cel puţin în unele contexte, să o recunoască atunci cînd problema este just pusă; şi, cu o uşoară nuanţă mai speculativă, felul cum ar trebui în principiu să aduci pe cineva care odată a recunoscut distincţia să priceapă ulterior că ea trebuie deci să fie aplicabilă şi în toate celelalte contexte. În concluzia la capitolul 9 a trebuit însă să conced că ar exista o seamă de obiecţii extrem de importante ce ar putea fi aduse împotriva procedeelelor mele de pînă aci. Cea mai bogată în implicaţii ar fi că termenul de „aprobare“, pe care mă bizuisem cu toată greutatea, ar fi prea nedefinit şi prea vag pentru a susţine povara argumentării. Acestui argument am căutat să-i fac faţă în capitolul 10 — dar în ce măsură am reuşit sînt încă, mărturisesc, nesigur. Oricum m-am străduit în acest capitol să desluşesc înţelesul cuvîntului „aprobare“, comparîndu-l mai ales cu înţelesul lui „plăcut“; dar şi să explic de ce nu ar fi cu totul esenţial să i se dea o definiţie netă absolut fără ambiguitate pentru reuşita argumentaţiei mele. Capitolul 11 se ocupă şi el de obiecţiile aduse. Una dintre ele gravita în

jurul înțelesului cuvîntului „moral“; o obiecție care a provenit dintr-o inconsecvență subiacentă în modul cum folosisem anterior termenul cheie de „judecată de valoare“, și din obscuritatea în care lăsasem problema naturii asocierii sale cu noțiunea de „aprobare“; și o obiecție care era fundamentată pe ceea ce aş cădea de acord să constituie faptul indisputabil că în unele contexte modalități alternative de a consemna ceea ce este considerat a fi realul poate fi în mod inextricabil legat de diferite atitudini generale sau concepții despre lume. Am făcut tot ceea ce mi-a stat în putință să sugerez cum s-ar putea pune la punct toate aceste obiecții; deși, în cazul celei de a doua obiecții mai ales, nu fără oarecare dificultăți.

Ceea ce pune capăt discuției centrale din această carte. Spun „pune capăt“ mai curînd decît „încheie“ deoarece ar mai fi, de bună seamă, multe probleme care s-au ivit pe parcurs și cu privire la care nu am ajuns la nici o concluzie — și încă unele importante — fiecare din ele putînd la rîndul său să dea naștere unei întregi serii de alte capitole. Una dintre aceste probleme nerezolvate ar fi aceea cu privire la înțelesul termenului de „motiv“<sup>1</sup> și raporturile sale cu noțiunea de „cauză“; doi termeni care sînt deseori interschimbabili, dar care iarăși de multe ori nu sînt. Aceasta este o chestiune care conduce mai departe la ceea ce aş considera a fi cealaltă problemă a filozofiei moralei, aceea a naturii, înțelesului și relevanței liberului arbitru. Ar fi fost, este mai mult decît evident, cu neputință să fi încercat o discuție sistematică în această problemă, sau mai curînd în această familie

<sup>1</sup> Sau *rațiune*. — N.T.

de probleme într-un unic capitol de încheiere. Dar ar fi fost o greșeală, pe de altă parte, ca ea să nu fi fost menționată deloc. Și astfel în capitolul 12 m-am apucat să explic *a)* cîte ceva privind complexitatea ideii obișnuite despre ceea ce ar putea constitui o explicație cauzală completă, și *b)* temeiul pe care atîția filozofi empirici au susținut teza la prima vedere surprinzătoare că nu există de fapt nici o incompatibilitate între liber arbitru și determinism, între motiv și cauză.

Am ajuns astfel la capitolul 13 — acela la finele căruia ne aflăm acum și o dată cu el la sfîrșitul acestei cărți. Există, totuși, numai un punct final care merită să fie repetat. Aceasta a fost menită să constituie o introducere într-o anumită sferă de preocupări. În cel mai bun caz, orice soluții pe care le-am sugerat eventual nu sînt mai mult decît niște soluții abia conturate. Rămîne ca ele să fie completate cu multe amănunte, ca multe amănunte să fie dezbătute — dacă nu cumva nu este de dorit disputarea contururilor înseși. Aș fi bucuros, de bună seamă, să reiasă că ele sînt în linii mari acceptabile. Dar voi fi la fel de bucuros și dacă ele *vor fi* viguros controversate. Deoarece scopul acestei introduceri a fost, mai presus de orice, să arate de ce natură sînt problemele cărora le sînt sugerate diferitele soluții; și este neîndoielnic că el va fi fost de două ori îndeplinit dacă a reușit să îndemne pe unii să considere că o dezbateră merită osteneala.



## Alte reflexii asupra „înțelesului lui »adevărat«

Printre comentariile făcute de profesorul O'Connor când mi-a citit dactiloscrisul original au fost două pe care le-a descris ca fiind „majore“. Dar nu numai că ele sînt importante în sine; ele constituie în același timp o ilustrare excelentă a genului de discuții și neînțelegeri ce se pot ivi între filozofi. Așa că îi sînt cît se poate de recunoscător pentru că îmi permite să citez aci un extras din una dintre scrisorile sale cu totul neoficială, precum și pentru luxul nemeritat de a avea ultimul cuvînt — în orice caz între copertele acestei cărți.

Extrasul despre care este vorba sună precum urmează: —

„I). Nu sînt convins de capitolul 6 din lucrarea dumneavoastră, despre „Adevăr“. Mie mi se pare că analogia dintre „adevărat“ așa cum se întrebuițează în enunțurile de existență și așa cum se întrebuițează în judecățile de valoare eșuează tocmai în acest punct atît de important. „Adevărat“ implică faptul că garanțiile oferite sînt *în mod public acceptabile și concludente*. Ceea ce nu este de obicei cazul motivelor ce se dau în susținerea judecăților morale contestate.

„De bună seamă, dacă urmăriți acest punct de vedere, el conduce la discutarea a ceea ce trece drept un motiv bun într-un context moral. Și acest lucru se leagă de faptul că

II). În penultimul dumneavoastră capitol ați putea insista mai mult asupra sensului în care motivele sînt cauze precum și asupra celor mai importante criterii în vederea distingerii unor motive bune de altele rele sau irelevante.“

Cît despre acest al doilea punct, mai sper, de fapt, că nu mi-aș permite prea mult lăsîndu-l de o parte în ce privește această carte. Nu vreau să spun cu aceasta că problema ridicată nu este de mare importanță; căci, desigur că este. Mai e și o problemă foarte complicată. Deoarece să presupunem, ca să luăm un exemplu, că cineva spune că cutare este un om bun pentru că îi place să colecționeze mărci. Ar trebui oare ca noi să-l privim ca un motiv rău, un motiv nebunesc, un motiv irelevant sau să nu-l considerăm deloc un motiv? Oricum care sînt deosebirile dintre aceste patru categorii? Sau, ca să mai luăm alt exemplu, am fi probabil destul de convinși că „fiindcă s-au ars cartofii“ nu este un motiv pentru a susține că „friptura este bună“; dar cum anume să justificăm această convingere? Ce fel de criterii stau la temelia judecăților de relevanță? Să fie oare posibil vreun răspuns general de orice fel la această întrebare? Și așa mai departe și așa mai departe. Trebuie însă să ne oprim undeva fie chiar și mai provizoriu. Și toate aceste întrebări, așa importante cum sînt ele, suscitînd interes sau curiozitate îmi par a fi probleme ce trebuie urmărite *în continuare*.

Problema privitoare la „adevăr“, însă, este ceva mai deosebită. Căci aceasta nu e o problemă despre ceea ce aș fi putut și ar fi trebuit eventual să pun în discuție dar fiind ceva ce nu am mai apucat să fac; ci una mai curînd despre ceva ce am afirmat și care

este contestat ca inducînd în eroare, ca fiind greșită chiar. Astfel că aci mă simt obligat să mai revăd încă o dată cele spuse în capitolul 6.

În acel capitol, ideea mea principală revenea efectiv la următoarele: „Putem spune că înțelesul lui „adevărat“ rezidă în această funcție afirmatoare sau confirmatoare de un gen deosebit pe care am căutat să o descriem, în timp ce criteriile pe care pot fi fundamentate atare confirmări vor varia, evident, ca în cazul lui „bun“, de la context la context. Urmează de aici că a spune că este adevărat cum că cutare sau cutare lucru e bun, înseamnă a face întocmai ceea ce s-ar face spunînd că orice altă aserțiune ar fi adevărată; înseamnă a afirma aserțiunea în discuție într-un fel care oferă o garanție pe deplin angajată“. (p. 136). Dar — obiecția lui O'Connor pare a fi că nu numai tipurile de criterii diferă; diferă, ceea ce este cu mult mai important, și genurile de garanții disponibile. Deoarece, așa cum s-a exprimat dînsul într-un pasaj ulterior, „Motivele care vin în sprijinul enunțurilor de existență au tendința, pe măsură ce se acumulează, să stabilească faptul, în timp ce motivele care vin în sprijinul judecăților de valoare tind doar să formeze o decizie.“ Eu însumi, desigur, am insistat tot timpul asupra necesității de a face și a menține o distincție oarecum categorică între judecata de valoare și enunțul de existență. Astfel că tîlcul obiecției constă probabil în aceea că analiza pe care am sugerat-o, a lui „adevărat“ ar contribui dimpotrivă să estompeze tocmai distincția pe care m-am străduit să o recomand.

Dar să presupunem că abandonăm această analiză pe care am propus-o; care sînt atunci consecințele? Am

avea de ales între 1.) a susține cum că cuvântul „adevărat” are cel puțin două înțelesuri foarte, dacă nu chiar cu totul neînrudite, unul menit să fie întrebuințat în judecățile de valoare și celălalt în propozițiile sintetice și (eventual) analitice; 2.) a propune o altă funcție decât aceea de prevedere a unor confirmări sau afirmări garantate, pe care cuvântul ar putea-o îndeplini pe tot întinsul întregii game de contexte; și 3.) a insista că judecățile de valoare nu pot propriu-zis să fie niciodată considerate nici ca adevărate nici ca false. Prima dintre aceste sugestii nu prea este plauzibilă; și deși nu am nici o îndoială că ar fi posibil să fie prezentată într-un mod mult mai convenabil explicația despre „afirmația garantată” decât am reușit eu să fac, nu-mi vine în minte pentru moment nici o altă alternativă serioasă care să nu apară mult prea căutată. Totuși, îmi face impresia că a treia sugestie ar fi cea favorizată de O'Connor. Și deși dînsul ar fi neîndoios de acord că oamenii de fapt chiar vorbesc despre judecățile de valoare și le consideră foarte adesea ca fiind ori adevărate ori false, dînsul ar putea explica această situație ca fiind un corolar normal al confuziei curențe dintre valori și fapte.

Acum, aceasta nu este o poziție imposibilă și nici chiar neplauzibilă de susținut. Deoarece, așa cum am subliniat eu personal în capitolul 6, cuvintele „adevărat” și „fapt” sînt chiar foarte strîns legate unul de celălalt. De altminteri, „normal, cineva care afirmă că un fapt este ceva ceea ce este dat îl concepe ca fiind dat independent de ceea ce ar putea gândi sau simți cineva despre el” [p. 126]; și, după propria-mi argumentare acest lucru este tocmai ceea ce nu sînt va-

lorile. Așa că m-am exprimat cu oarecare indulgență când am admis, astfel cum firește era și cazul să procedez, că expunerea mea privitoare la înțelesul lui „adevărat” chiar „nu ține seama de anumite aspecte ale semnificației sale în limbajul obișnuit”, și anume de acele aspecte care sînt asociate cu raportarea la „ceea ce putem denumi natura lucrurilor așa precum sînt ele, existînd așa precum există ele, independent de părerile sau simțămintele cuiva despre ele”, [p. 141]. Și reiese deslușit de aci că ar trebui să simpatizez în mod considerabil cu oricine care dorește să restrîngă întrebuințarea lui „adevărat” la contexte în care acesta poate pe bună dreptate să-și păstreze toate, sau aproape toate legăturile sale cu „fapte” așa cum sîntem noi familiarizați.

Dacă însă totuși am restrînge întrebuințarea lui „adevărat” la lucrul cu propozițiile sintetice (și eventual analitice), încă ar fi cazul ca să facem o prezentare, oarecum, a înțelesului său sau a funcției sale. Iar explicația pe care se pare că ar sugera-o O'Connor — anume că el este întrebuințat pentru a oferi o formă „public acceptabilă și concludentă” de garanție pentru aserțiunile faptice (sau analitice) singurele cărora li se poate atribui, întîmpină cel puțin două dificultăți foarte serioase.

a. Se întîmplă adeseori ca cineva să se cramponeze de cîte o poveste neverosimilă insistînd cu încăpăținare „Dar *este* totuși adevărat.” E clar că el ar oferi un fel de garanție totală în asemenea caz. Această garanție poate prea bine, însă, să nu pară nici acceptabilă nici concludentă, și de fapt, să fie respinsă. Ba mai mult, și acesta este punctul cel mai important, chiar vorbitorul e posibil să nu-și facă nici o iluzie că ar putea aduce vreo evidență vrednică de

luat în seamă; a face acest lucru este prin însăși natura unor cazuri nu numai o dificultate dar chiar o imposibilitate. De pildă, un om are un cazier criminalistic bogat. Să zicem că ar putea cu vreun prilej anume să ridice de jos un portofel pierdut cu intenția cinstită de a-l înapoia proprietarului său. Dacă, însă, este eventual arestat și cercetat înainte ca el să fi avut timpul să procedeze în felul acesta, nimenea nu-l va crede probabil și nici chiar el nu se va aștepta eventual ca să fie crezut, „Totuși“, ar putea el spune „ori că mă crede cineva, ori că nu, cele relatate de mine sînt adevărate“. Cu alte cuvinte, simplul fapt că un om insistă că o anumită relatare este adevărată poate să nu poarte în sine nici un fel de implicație privitoare la oferta vreunei „garanții public acceptabile și concludente“. Ceea ce se oferă este cuvîntul interlocutorului; dar acesta nu poate implica prin sine existența unor temeieri public recunoscute în vederea acceptării ofertei.

b. Există, pe de altă parte, numeroase contexte și situații în care confirmarea oferită în sprijinul unei judecăți de valoare ar putea, de fapt, să fie acceptată ca „public recunoscută și concludentă“. De bună seamă, rămîne la latitudinea oricui să susțină că atare chestiuni nu *ar trebui* să fie niciodată considerate ca fiind tranșate sub raport public. Dar chiar aceasta este în mod cert o judecată de valoare. Căci unii oameni pot prea bine avea impresia că există raportări la anumite principii, raportări care *ar trebui* să fie considerate ca public recunoscute și concludente; și aceasta nu în mod necesar întrucît ei ar privi aceste principii ca fiind oarecum încastrate în fapte, ci pur și simplu pentru că așa își consideră ei valorile. Natural că nu există

nici un motiv logic concludent pentru care pretențiile cuiva la o recunoaștere publică a unei judecări de valoare a lui proprie să fie realmente acceptată; dar nici nu există motiv pentru care aceste pretenții să nu fie exprimate. În această privință cel puțin situația pare să fie mult asemănătoare cu aceea privitoare la enunțurile de existență.

Ori împotriva celor de mai sus O'Connor poate, și pe drept cuvânt, să insiste că într-un sens nu aş putea niciodată, ca să zic așa, să vă scot ochii cu o valoare așa cum aş putea adesea să fac cu un fapt. Dumneavoastră nu mă credeți când vă spun că pisica stă pe rogojină? Foarte bine, atunci am să vă poftesc să vedeți. Și, deși ar fi dificil de formulat precis, există în mod de netăgăduit acest sens în care, să spunem așa, stările de fapt au o independență de un gen pe care nu le au valorile. Și din acest motiv se poate spune că ele constituie un soi de curte de apel de ultimă instanță sau concludentă căreia omul să poată în principiu să i se adreseze în orice dispută privitoare la autenticitatea unui enunț factual. Cât privește judecățile de valoare disputate, pe de altă parte, nu există nici măcar în principiu un astfel de tribunal la care să ne raportăm ca instanță ultimă și independentă.

Aceasta înseamnă, însă, să se insiste din nou asupra situației că propozițiile sintetice și judecățile de valoare pot să fie confirmate în feluri diferite și în cadrul unor limite de cu totul alt gen. Nu încapă îndoială că în multe cazuri de dispută factuală garanția acordată de o parte sau de alta poate fi susținută de considerente care o pun la adăpost de orice întrebare inteligibilă de către oricine care vorbește același lim-

baj<sup>1</sup>; (de exemplu vă duc să vedeți pisica despre care v-am spus că este pe rogojină). Dar a vă asigura numai că ceea ce v-am afirmat despre pisică este adevărat nu ne înfățișează ca atare nici pisica, nici rogojina, și nici nu implică cum că eu aș putea face aceasta. Susținând că o anume relatare a unor fapte este adevărată, nu facem decât să oferim o garanție pentru acea relatare. Și deși în mod normal nu pot garanta o judecată de valoare *pe același temei* pe care aș garanta un enunț de existență, totuși o pot afirma ca fiind dincolo de orice dubiu sau rezerve; și, desigur, nu pentru că ea nu poate fi pusă sub semnul întrebării în sensul că ar fi logic imposibil în acest caz pentru cineva care vorbind același limbaj să fie în dezacord cu judecata mea, ci în sensul că aș putea fi dispus în mod hotărât să condamn pe oricine care ar fi categoric potrivit.

Comentariul lui O'Connor ar putea chiar să fie reformulat în așa fel încât să-și piardă în cea mai mare parte virulența înțepăturii: „Motivele prezentate în sprijinul enunțurilor de existență tind pe măsura acumulării lor să stabilească faptul, în timp ce motivele aduse în sprijinul unei judecăți de valoare tind să *ajungă la o decizie*“. Faptele și valorile sînt lucruri deosebite, de bună seamă. Dar deși posibilitatea de a stabili o valoare în același mod în care s-ar putea stabili un fapt nu este mai mare decât este de a stabili un fapt în același fel în care s-ar putea stabili adevărul unei propoziții analitice, toate trei pot fi fiecare în felul său considerate ca stabilite. (Există de altfel

<sup>1</sup> Deși așa precum m-am străduit să indic în capitolul 11 îndeosebi, această măsură de prevedere exprimată prin „care vorbește aceeași limbă“ (sau limbaj — N.T.) nu poate nicidecum să fie întotdeauna fără rezerve.



foarte mari deosebiri deja între diferitele modalități în care pot fi stabilite sau atacate diferite feluri de fapte — dar aceasta este o altă poveste.)

Așa încît permiteți-mi acum să caut să-mi reafirm poziția. În primul rînd țin să repet că nu aș dori cîtuși de puțin să fiu interpretat ca afirmînd că adevărurile nu sînt „nimic altceva decît confirmarea unor aserțiuni“, dacă aceasta urmează să fie înțeleasă ca comportînd implicit sugestia că dacă nu ar exista aserțiuni care să fie confirmate nu ar exista nici fapte, nici realitate, nici, pe scurt, absolut nimic. Aceasta este o poziție pe care am declarat deja că o privesc ca absurdă. Tocmai în acest punct am stat eu, și mai stau încă în dubiu privitor la prezentarea unei explicații a înțelesului lui „adevărat“ care omite fățiș frecvența deși oarecum incoerenta sa raportare la o realitate obiectivă. Totuși, nu există strict vorbind nici o îndoială cum că faptele înseși sînt adevărate sau false; acești termeni sînt întrebuițați mai curînd pentru a relata cum anume sînt faptele.<sup>2</sup> Și deși faptele, oricare ar fi ele, sînt în mod neîndoielnic așa cum sînt, orice explicație anume despre cum de este așa, este firește contestabilă și deci reafirmabilă. Aceasta tocmai este funcția specifică a cuvîntului „adevărat“, de a confirma, a afirma, sau a re-afirma o aserțiune ca fiind ceva pe care vorbitorul este fără rezerve angajat să o susțină. Pot fi făcute, cu prilejuri relevante, pentru aserțiuni faptice de nenumărate tipuri diferite, afirmări care angajează pe deplin (pe deplin garantate) și ale căror justificări ar trebui să procedeze în tot atîtea feluri diferite. Dar

<sup>2</sup> Astfel, la fel de strict vorbind, ar trebui să vorbim despre „motive date în vederea susținerii enunțurilor faptice ca tinzînd să stabilească enunțul în discuție“.

se pot oferi garanții pe deplin angajate și unor aserțiuni care sînt departe de a fi de tipul enunțului factic. Urmează că justificările unor atare garanții ar trebui să urmeze căi și mai felurite. Ele ar fi, însă, totuși, garanții „pînă în plăsele“. În sensul acesta, se pot da garanții de același gen pentru articole de genuri foarte diferite; și iată ceea ce ne-ar îndreptăți să folosim unicul cuvînt de „adevărat“ pe tot întinsul unui domeniu atît de variat de împrejurări contextuale.

Dacă, însă, cineva tot mai preferă să spună că garanțiile în vederea unor aserțiuni de genuri atît de izbitor diferite trebuie *ipso facto* să fie considerate ca garanții de genuri diferite, nu este cazul, în ultima instanță să se acorde o prea mare importanță. Ceea ce contează, însă, este că ar trebui să pricepem că propozițiile analitice, propozițiile sintetice și judecățile de valoare sînt efectiv aserțiuni de tipuri diferite; și, așa cum spune formularea din ultima frază din capitolul 6, că „felurile diferite în care ele pot fi confirmate sau atacate sînt aspecte fundamentale ale sensurilor în care ele diferă toate una de cealaltă“. Cît pentru rest este chestiune de expresivitate și terminologie.

Se înțelege de la sine că rămîn tot soiul de probleme importante filozofice legate de noțiunea de „adevăr“ la care nici cel puțin nu am făcut aluzie aci. E vorba îndeosebi despre probleme privitoare la adevăr în sistemele formale și despre raportul dintre aceste sisteme și toate celelalte probleme filozofice. Dar, iată, ca să punem capăt acestei discuții, numai încă o considerație finală [încîlcită] și care nedumirește: —

Ea provine din faptul că atîta timp cît este acceptată analogia dintre întrebuințările termenilor de „bun“

și „adevărat”, omul se simte în mod firesc îndemnat să argumenteze că întocmai cum judecata că „X” este bun trebuie întotdeauna fundamentată pe motive, tot astfel trebuie să fie și judecata cum că o relatare sau o aserțiune este adevărată. Iar de aci este ușor de presupus că în cazul propozițiilor sintetice, motivele care constituie temeiul oricărei judecăți adevărate sau false trebuie să conștă din evidența care ne stă la îndemână. Este, de fapt, destul de clar că aceasta este o presupunere pe care am făcut-o chiar eu. Există însă două considerente care stau mărturie foarte temeinică împotriva sa. În primul rând, așa cum am subliniat cu câteva paragrafe mai sus, un om poate uneori să susțină adevărul unei aserțiuni chiar în ciuda evidenței sau unde este în principiu imposibil să speri că poate exista perspectiva vreunei evidențe. În al doilea rând, orice motive care vin în sprijinul judecății „X este bun” trebuie să conștă în anumite caracteristici factice ale lui X; dar această analogie nu va fi valabilă când ajungem la chestiuni de evidență în vederea stabilirii adevărului propozițiilor sintetice. Deoarece motivele care pot fi aduse în mod relevant în sprijinul unei aserțiuni factice nu rezidă de obicei în caracteristicile înseși ale aserțiunii chiar. Nu există nimic în enunțul însuși, bunăoară, care să poată fi adus ca motiv sau evidență justificativă față de pretenția că este adevărat că există lebede negre în Australia.

În ansamblu, acesta îmi pare a fi încă un motiv pentru restrângerea întrebuințării unor atare termeni ca „judecată de valoare”, așa cum am propus la pagina 233, și pentru a zice nu că „adevărat” este cuvînt-valoare, ci că este în anumite sensuri asemănător cu un cuvînt-valoare. Și încă mai sînt înclinat să

spun că înțelesul său constă în aceea că dă un fel anume de garanții „până în plăsele“, și că criteriile pe temeiul cărora s-ar putea sprijini astfel de garanții variază după genul de aserțiune ce este garantată. Dar am arătat deja precis că mă aflu în încurcătură în ce privește modul anume cum să dezvolt această teză. Este mai bine în împrejurările date că această carte nu are pretenția de a fi un tratat despre conceptul de „adevăr“, și că pot perfect să las considerarea acestei anume probleme pentru altă dată.

Sînt atîtea direcții diferite de ales în care se poate îndrepta cineva care dorește acum să mai citească filozofie încît nu este ușor să ști exact ce sfaturi să dai. Următoarele sugestii sînt în mod inevitabil întrucîtva arbitrare și nicidecum exhaustive.

### A. CĂRȚI

I. Cele mai de seamă trei cărți scrise în domeniul filozofiei moralei din unghiul de vedere modern analitic care au apărut în această țară în decursul ultimilor cîțiva ani sînt:

*Locul rațiunii în etică (The Place of Reason in Ethics, O.U.P., 1950)*, de S. E. Toulmin.

*Limbajul Moralei (The Language of Morals, O.U.P., 1952)*, de R. M. Hare.

*Etica (Ethics, Pelican, 1954)*, de P. H. Nowell Smith.

În termenii controverselor care a urmat, lucrarea lui Hare a fost probabil cea mai remarcabilă din cele trei, în vreme ce lucrarea lui Nowell Smith este cea mai extensivă; dar toate trei sînt contribuții la una și aceeași discuție, și pot cel mai bine să fie citite în comparație și în contrast una cu cealaltă. O altă carte de același gen, scrisă de o manieră plină de vervă și ușor accesibilă cititorului este:

*Logica discursului moral* (*The Logic of Moral Discourse*, The Free Press, Illinois, 1955) de Paul Edwards; care însă a apărut în America și pînă în prezent a avut în general mai mică înrîurire în această țară, în orice caz, decît celelalte trei. Alte două cărți care pot veni în ajutorul cititorului sînt:

*Libertatea — o nouă analiză* (*Freedom — A New Analysis*, Longmans, 1953, a lui Maurice Cranston, care este și scurtă și admirabil de clară; și:

*Filozofia Moralei a lui Butler* (*Butler's Moral Philosophy*, Pelican), 1952, a lui Austin Duncan Jones, care combină o expunere despre acest filozof al secolului al optsprezecelea cu o discuție, de asemenea foarte clară, despre unele dintre problemele centrale ale filozofiei moralei.

II. Aceste cărți, cu deosebire acelea scrise de Toulmin, Hare și Nowell Smith pot, însă, să fie ceva mai ușor urmărite dacă sînt prinse puțin mai din timp firele discuției. Calea cea mai scurtă de a realiza aceasta ar fi cu siguranță o întoarcere înapoi la *Principia Ethica* (O.U.P., 1903) a lui G. E. Moore. Aceasta surprinde acum în multe sensuri ca fiind o carte din cale afară de greșit orientată; dar care a avut, împreună cu *Etica* lui de mai tîrziu, (*Ethics*, Home University Library, 1912), o foarte mare influență asupra cursului ulterior al filozofiei moralei în această țară, constituind nu mai puțin și o țintă în care se putea trage. Ca mostră, destul de bună de altfel, a unor astfel de atacuri subsecvente (și de atacuri la adresa altor aspecte ale filozofiei lui Moore, care a fost în general de o importanță și a avut o influență cel puțin egală) o constituie *Filozofia lui G. E. Moore* (*The Philosophy of G. E. Moore*). editată de P. A. Schlipp (North-Western University, 1952), o colecție de articole despre Moore scrise de mai mulți filozofi

urmată de replica sa dată criticilor. Printre aceste articole merită în mod deosebit să fie menționat acela al lui C. J. Stevenson, mai ales datorită indicațiilor pe care le dă cu privire la orientarea urmată de Stevenson în importanta carte al cărui autor este *Etica și limbajul* (*Ethics and Language*, Yale University Press, 1944). Aparte de această colecție, excelenta cärtică *Logica și bazele eticii* (*Logic and the Basis of Ethics*, O.U.P., 1949), a lui A. N. Prior oferă un studiu concis în perspectivă istorică a uneia dintre principalele teme din *Principia Ethica*. În sfârșit în acest extrem de succint istoric, ar trebui menționat capitolul despre etică (capitolul 6) din lucrarea anti-metafizică din perioada de început a logicii pozitivistice a lui A. J. Ayer, *Limbajul, adevărul și logica* (*Language, Truth and Logic* Gollancz, 1936, — și ediția a 2-a, cu o prefață nouă importantă, 1946).

III. Nu reiese nicidecum însă că modalitatea cea mai potrivită de a continua subiectul este urmărirea cu perseverență și în exclusivitate numai a ceea ce este specific pe tărîmul filozofiei moralei, chiar dacă acesta este interesul principal; și unele persoane ar prefera poate ca un pas înainte să exploreze fondul filozofic general pe care filozofia moralei se proiectează ca un cîmp de cercetare specială. Aici există, firește, o gamă mai vastă chiar de posibilități, și orice alegere s-ar propune devine cu atît mai supărătoare. Oricum, s-ar putea face cu certitudine un început bun și reprezentativ cu *Dileme* (*Dilemmas*, C.U.P., de Gilbert Ryle, *Problema Cunoașterii* (*The Problem of Knowledge*) de A. J. Ayer acum mult diferit într-o seamă de sensuri de Ayer din lucrarea *Limbaj, adevăr și logică* (*Language, Truth and Logic*, Pelican, 1956) și *Introducere în teoria logicii* (*Introduction to Logical Theory*, Methuen, 1952, de P. F. Straw-

son) — în ordine aș spune, a dificultăților crescînde. Acestei liste i se mai poate adăuga *Conceptul de psihic* (*The Concept of Mind*, Hutchinson, 1949), tot de Ryle, o discuție pe teme variate a unei selecții foarte variate de concepte ale psihicului; Ryle de fapt și-a modificat, sau a părăsit deja un număr destul de însemnat de argumente mărunte din această carte, dar ea rămîne de o importanță capitală ca centru de discuții în domeniul său. În fine, ca expunere asupra dezvoltării generale a filozofiei engleze, lucrarea *Filozofia Engleză de la 1900 încoace* (*English Philosophy since 1900*, Home University Library, 1958), cartea lui G. J. Warnock purtînd acest titlu este succintă, clară și întru-toate excelentă; ea mai conține și o mică bibliografie a ei foarte utilă.

## B. ARTICOLE

Mai există, de bună seamă, multe cărți care ar fi putut prea bine să fie menționate. De fapt, însă, pe departe partea cea mai mare de lucrări curente în filozofie este publicată sub formă de articole, și urmărirea revistelor este o modalitate mult mai eficientă de a rămîne în contact cu discuțiile la zi. Și se publică un număr surprinzător de mare de reviste de filozofie în limba engleză. Numai în această țară există, pe lîngă altele, *Psihicul* (*Mind*), *Carte filozofice trimestriale* (*The Philosophical Quarterly*), *Filozofia* (*Philosophy*), și *Analiza* (*Analysis*), toate conținînd eventual articole de filozofia moralei precum și alte teme. Dintre acestea, *Analiza* este specializată în articole alcătuite din scurte discuții de natură mai mult sau mai puțin tehnică, pînă cînd *Filozofia* depune cel mai mare efort pentru a atrage un public ceva mai larg decît un public format numai din filozofi — deși acest lucru nu înseamnă nici pe departe că



ar sacrifica nivelul sau interesele profesionale. În plus, apar multe lucrări importante în volumele publicate anual de către Societatea aristotelică (Procese verbale și volumele suplimentare). Aceste reviste toate au fost martore, mai cu seamă în ultimii câțiva ani, unei mari înfloriri a literaturii în probleme de filozofia moralei; iar ca să menționăm aci toate articolele relevante ar însemna să fim avizați la o listă excesiv de lungă. În orice caz nu este metodă mai bună de a-și îmbogăți cineva cultura filozofică decât să frunzărească numere vechi din aceste reviste, aruncându-și privirea ici și colo peste articole și recenzii ca să descopere singur care dintre ele prezintă interes pentru el.

Desigur, nu tuturor le sînt lesne accesibile numerele din trecut ale acestor reviste. Din fericire, însă, se află deja un număr impozant de colecții cu cele mai importante articole culese din reviste și retipărite sub formă de volum. Printre cele mai utile dintre aceste articole cuprinzînd întreaga gamă de probleme de analiză filozofică sînt cele două volume despre *Logică și limbaj* (*Logic and Language*, Blackwell, 1952 și 1953) și *Eseuri din domeniul analizei conceptuale* (*Essays in Conceptual Analysis*, Macmillan, 1956), editate toate de A.G.N. Flew; în timp ce pentru acei care doresc să se concentreze asupra filozofiei morale ca atare, există cuprinzătoarele și excelentele *Texte de teorie etică* (*Readings in Ethical Theory*, Appleton-Century-Crofts, 1952) editate de Wilfrid Sellars și John Hospers.



Cuvînt înainte	5
Prefață . . . . .	24
Introducere . . . . .	25
Despre definiție . . . . .	35
Despre enunțuri, sintetice și analitice . . . . .	48
Dacă judecățile de valoare sînt enunțuri și dacă valorile sînt proprietăți . . . . .	76
Înțelesul lui „bun“ . . . . .	99
Înțelesul lui „adevărat“ . . . . .	116
„Pot oare eu să fiu sincer în greșeala mea cu privire la ceea ce este bine“? . . . . .	145
„Ar trebui“ și „este“ [I] — o chestiune de logică?	163
„Ar trebui“ și „este“ [II] — o distincție necesară .	183
„Plăcutul“ și „aprobarea“ . . . . .	200
Înțelesul lui „moral“, „judecată de valoare“ și „enunț neutru“ . . . . .	220
Motive, cauze și liber-arbitru . . . . .	246
Privire retrospectivă . . . . .	279
Supliment.	
Alte reflexii asupra „înțelesului lui «adevărat»“	287
Bibliografie . . . . .	299



**Redactor: Octavian Comănescu**  
**Tehnoredactor: Florica Weldle**

**Coli de tipar: 9,75.**

**Tirajul: 6 800 ex.**

**Indici pentru clasificarea zecimală:**  
**biblioteci mari 17; biblioteci mici 17**

**Întreprinderea Poligrafică Cluj**  
**Republica Socialistă România**  
**Comanda nr. 685/1972**

